

Saksonac Gottschalk na dvoru kneza Trpimira.

prof. Lovre Katić.

Uvod

U ožujku god. 1931. poznati benediktinac Germain Morin,[1] iz samostana Maredsous u Belgiji, imao je proboraviti nekoliko sati u Bernu. Da prikrati vrijeme, pošao je u Bernsku biblioteku i uzeo u ruke manuskript »Cod. 584 — Bibliotheca Bongarsiana«. Katalog biblioteke datira taj rukopis desetim vijekom.[2] Kako je rukopis anoniman, to su i doba postanja i autor bili dosada predmet raznoga nagađanja. Katalog Hagenov: Catalogus codicum Bernensium. Bibliotheca Bongarsiana (Bern 1875) na str. 470 označuje ovaj rukopis: »Tractatus de trina Deitate«, ali nadodaje da ima u njemu i drugih dogmatičkih pitanja. J. R. Siner u svom katalogu publiciranom 1760—1772 (vol. III., str. 430) pripisuje ga Alkuinu[3].)

D. G. Morin, proučivši manuskript, uvjerio se da su to traktati glasovitoga monaha Gottschalka iz IX. vijeka. Napisao je zatim svoju studiju »Gottschalk retrouvé« gdje je objelodanio sadržaj i neke kratke izvatke, po kojima dokazuje auktorstvo Gottschalkovo.

---

[1] G. Germain Morin, kojemu je sada 70 godina, odličan je prijatelj don Frana Bulića. God. 1922. g. Morin bio je pô godine u Zagrebu da sarađuje na osnovi za »Fasti episcopales ecclesiarum iugoslavicarum«. Ovo je djelo imalo biti dopuna i popravak »Illyricum Sacrum« i kako je Bulić zamislio, imali su surađivati svi učenjaci historičari u Jugoslaviji. Kad je DG. Morin opazio da je uzalud čekati potporu za tako opširno djelo, ostavio je Jugoslaviju te nakon boravka u Innsbrucku, Milanu i drugdje nastanio se je u Münchenu, gdje je 1931. izdao znamenito djelo o sv. Augustinu.

[2] Pismo Morin-ovo Buliću: »Le Manuscrit en question est le cod. 584 du fonds Bongars à a bibliotheque de Berne. Le Catalogue le dit du Xe siècle: c' est une collection anonyme d' opuscules (schedulae, pittacia) sans aucun titre, mais tous d' un même auteur, le quel, d' aprês le contenu, ne peut être que Gottschalk«.

[3] Dom Germain Morin: Gottschalk retrouvé (Extrait de la Revue Bénédictine d' octobre 1931) str. 304.

Već prije toga, pismom od 11. svibnja 1931., upozorio je na svoje otkriće don Franu Bulića, javljajući mu da se u jednom traktatu ovoga manuskripta spominje i »Tripemirus, rex Sclavorum«, a u drugom opet neke sintaktične osobine govora u Dalmaciji. Bulić je zamolio g. Morina da dade fotografirati odnosne stranice rukopisa, što je on i učinio preko g. Waltera, bibliotekara knjižnice u Sélestatu (Bas-Rhin), koji je također bio prisutan kada je g. Morin otkrio rukopis. Fotografije donosimo u ovoj studiji. Folij gdje se govori o Trpimiru numeriran je 51 r i 51 v, a onaj o govoru Dalmatinaca 71 r i 71 v. — Don Frano Bulić se propitao nije li i na slijedećim folijima govor o Trpimiru, ali je dobio niječan odgovor od g. Waltera. No vrlo je lako da još negdje u ovome rukopisu bude što važno za hrvatsku povijest, a to naravno, gosp. Morin ni g. Walter nisu mogli opaziti, jer ne poznaju potanje naše prošlosti. Bilo bi stoga potrebno pregledati cio rukopis, ali to je skopčano s poteškoćama. Međutim već se radi o tome da se rukopis izda štampom. Taj će posao obaviti don Cyrille Lambot, benediktinac i doktor sveučilišta u Louvain-u i Strasbourg-u. On je već 1931. bio u Bernu i prepisivao taj manuskript od 300 stranica. Ovaj je benediktinac otkrio još jedno djelo Gottschalkovo: »Tractatus grammaticales«. Nadati se je da će i tu biti koje zrnce za našu povijest.[5]

Da će sve ovo pobuditi senzaciju u učenom svijetu, izvan svake je sumnje, jer do sada nije bio poznat niti jedan originalni rad Gottschalkov. Možemo biti sretni, što će se ovom prigodom čuti i ime hrvatskoga kneza Trpimira. Gottschalk često u svojim traktatima navodi uspomene iz svoga života, pa je nade da će biti još gdje govora u njegovim spisima o Hrvatima. Dugo je čekati dok iziđe Gottschalkov rukopis u štampi, pa je don Frane Bulić povjerio meni, kao tajniku »Bihača«, da se okoristim dosada iznađenim novim materijalom i da osvijetlim bolje tamno doba Trpimirovo. U tu svrhu stavio mi je na raspolaganje i svoju prepisku s D. G. Morinom.

I. Gottschalkova ličnost

Prije nego se pozabavimo samim vijestima Gottschalkovim o Trpimiru i Dalmaciji, cijenim potrebnim prikazati samu ličnost ovoga glasovitog čovjeka.

Mabillon u predgovoru »Acta sanctorum ordinis S. Benedicti« (Sacc. IV, pars II pag. XVI) kaže: Saepe contingit in re litteraria, ut nova et inusitata questione exorta commoveantur studiosorum animi et in varias factiones scindantur, non tam sententiarum varietate distracti, quam discrimine vocum, quae litis materiam ferventioribus subministrant. Id maxime advertere licet in negotio re-

[4] G. Morin o. c. str. 304.

[5] Pisma Morinova Buliću 11. VIII. 1932. i 8. I. 1932.

ligionis, ubi suspecta sunt, et merito quidem, ipsa etiam nova et inaudita vocabula, quae contentiones in Ecclesia generare solent«.

Ove se riječi mogu osobito primijeniti onoj žestokoj borbi odličnih duhova IX. vijeka o raznim teološkim pitanjima. U suštini su se valjda slagali ti pisci, ali ili novost termina, ili nesporazumak, pa i osobna antipatija, bijahu uzrokom da su vodili ogorčene borbe i izmjenično se proglasivali hereticima. Pa ipak neki su od branitelja tih »heretika« priznati kao ljudi sveta života.

Protagonista u nekim od onih teoloških kreševa bijaše Saksonac Gottschalk.[6] Bio je sin saskoga grofa Berna i već je u ranoj mladosti predan kao »oblatus« u glasoviti samostan Fuldu da se uči u školi i privikne strogoj samostanskoj disciplini.[7] Fulda je bila žarište benediktinske učenosti, i samostan je ležao na obali istoimene rijeke. Utemeljen je 744 godine od sv. Bonifacija, vjerovjesnika Nijemaca.

U Gottschalkovo doba osobito je cvao samostan pod opatom Rabanom Maurom, piscem mnogih bogoslovnih djela i tumačem Sv. Pisma.[8]

Slava se škole u Fuldi širila po Italiji, Francuskoj i Njemačkoj, pa su najodličniji ljudi slali tamo svoju djecu na nauke ili ih prikazivali kao »oblate«.[9]

---

[6] Stnjem. znači »Sluga Božji«.

[7] F. X. Funk: Storia della Chiesa — traduzione del Sac. Dott. Pietro Perciballi. Roma 1908. Vol. I. p. 278. Rohrbacher: Storia universale della Chiesa cattolica (tal. prijevod po III. orig. — Torino 1869), — str. 485.

[8] Rabanus Maurus, rođen u Mainzu, bio je neko vrijeme u Toursu učenik glasovitoga preporoditelja znanosti u doba Karla Velikoga — Alkuina. Ovaj je Rabanu i nadjenuo ime Maurus. On je najučeniji pisac IX. vijeka među Nijemcima. Kako je bila bogata biblioteka u fuldskom samostanu, svjedoče nam stihovi samoga Rabana:

Dicere quid possum de magna laude librorum
Quos sub clave tenes, Frater amate, tua?
Quidquid ab arce Deus coeli direxit in orbem
Scripturae sanctae per pia verba viris;
Illic inveniens, quidquid sapientia mundi
Protulit in mundum temporibus vanis

(Mabillon o. c. pars II. str. 27.)

[9] Oblatus je bio dječak predan u djetinjstvu u samostan. Tu je učio škole i zajedno s ostalom braćom vršio djela pobožnosti. Obično je bio dodijeljen kojemu samostancu za pomoćnika. Za stolom je posluživao, a hrana mu je u kakvoći jednaka kao i ostaloj braći. (Joannes Mabillon, Acta Sanctorum o. S. B., saec. IV. (800—900. g.) pars I. p. 111. i pars II. praef. LXXIII. br. 199.) — Venetiis 1735.

Natalis Alexandri: Historia ecclesiastica opera et studio Constantini Roncaglia — cum animadversionibus Joannis Mansi — Venetiis 1771. tom. XII. str. 23.

Gottschalk, od prirode nadaren, još se bolje razvio u ovoj sredini. No samostanski se život nije sviđao njegovoj oporoj ćudi. Prije nego će položiti svečane zavjete, ostavi samostan, a sinoda u Mainzu god. 829 riješi ga obaveze da se vrati u samostan.[10] No opat se Rabanus Maurus nije slagao s odlukom sinode i videći u tome popuštanje samostanske discipline, napisa raspravu: »Contra eos, qui repugnant institutis beati Patris Benedicti.« Ma da je tradicija samostana u Fuldi bila protivna Rabanovu naziranju, jer su baš ovi samostanci negda zamolili Karla Velikoga, »ut nullus vi monachus fieri cogatur«,[11] ipak je Rabanov spis bio uzrokom da je Gottschalk morao ostati u samostanu, samo što je zamijenio Fuldu Orbais-om (u Soissonskoj dijecezi). U tome samostanu dade se Gottschalk svom dušom na nauk i iziđe na glas kao vrlo učen monah pa se i dopisivao s najučenijim ljudima onoga vremena. Osobito se bavio čitanjem spisa sv. Augustina, da je mogao cio dan kazivati napamet riječi velikog crkvenog učitelja. To priznaje i njegov najžešći protivnik Hinkmar, nadbiskup u Reimsu, u pismu papi Nikoli I. »Nam Gothescalcus non cessat totos dies integras non solum scripturas . . . .verum etiam doctorum catholicorum sententias . . . effutire.«[12]

Na nauci sv. Augustina osnovao je Gottschalk svoju teoriju o predestinaciji.

Pitanje o predestinaciji ima dalji svoj izvor još u borbama s pelagijevcima i polupelagijevcima. Nauka sv. Augustina o milosti Božjoj i slobodi čovječjoj (De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia) izazvala je i to pitanje. Samu nauku o predestinaciji razložio je protiv Kasijana, opata sv. Viktora u Marsilji, sv. naučitelj u djelima »De praedestinatione«; »De dono perseverantia«. Već tada je bilo glavno težište pitanja u tome da li je početak vjerovanja dar milosti Božje, ili ovisi o ljudskoj volji. Dalji razvoj ovoga pitanja donosi sobom i subtilnu distinkciju o predznanju Božjem obzirom na predestinaciju.

Ovo je teološko pitanje uskrisio Gottschalk. Kako dosada nijesu bile poznate autentične rasprave Gottschalkove, već samo otrgnute rečenice iz njih i to kao navodi u polemičnim spisima njegovih najžešćih protivnika, Rabana Maura i Hinkmara, to se nije moglo suditi u koliko je Gotschalk zastranio crkvene nauke. Činjenica da ga brane ljudi sveta života i ugledna položaja u Crkvi daje slutiti da njegovi protivnici nisu bili vazda pravedni prema njemu.

Hinkmar piše o njemu papi Nikoli I.:

---

[10] Wetzer und Weltes Kirchenlexion V sv. str. 942.

[11] Mabillon o. c. pars II — Praef. str. LXXIII. — br. 199.

[12] Baronius: Annales eccesiastici, editio novissima, Augustae Vindelicorum 1740, Tom. X, 67, p.

»Dicit igitur quod antiqui Praedestinatiani etiam dicebant: Quod sicuti Deus quosdam praedestinavit ad vitam aeternam, sic etiam alios ad mortem aeternam praedestinavit. Quod Deus non vult omnes homines salvos fieri, sed dumtaxat eos, qui salvantur. (Ommissis) Quod Jesus Christus, Dominus noster et Salvator, non fuit crucifixus, nec mortuus est pro redemptione et salute omnium hominum, sed tantum pro his qui salvantur.

(Ommissis).

Et alloquens Deum dicit: Quare manifestum est, nullum eorum perire, qui sanguine tuae Crucis redemptus est? Non minus pernitiose quam audacter defendit id quod antiqui Praedestinatiani non dixerunt, quod Deitas sanctae Trinitatis triplex sit.«

Drugi Gottschalkov protivnik, Rabanus, ovako ga god. 846 optužuje u pismu Eberhardu, grofu furlanskomu: »Amo je dopro glas da nekakav nadrimudrac po imenu Gottschalk boravi kod Vas i da uči da je sudbina čovječja tako predestinacijom određena da tko hoće da se spasi — pa nastojao on oko toga pravom vjerom i dobrim djelima kako bi milošću Božjom zadobio život vječni — ipak ga Bog na neki način silom goni u propast, premda je On začetnik spasenja, a ne osuđenja. I mnoge je ova kriva nauka dovela do očaja, te kažu: »Što mi je potrebno mučiti se oko spasenja svoga i vječnoga života? Ta ako dobro činim, a nisam određen za život vječni, ništa mi ne pomaže, a ako zlo budem činio, ništa mi ne škodi, jer će me predestinacija Božja činiti da zadobijem život vječni.« — Zatim opominje grofa da zapriječi širenje te nauke.[13] Ovo je Rabanus Maurus pisao furlanskome grofu, jer je Gottschalk počeo u Italiji, kamo je krenuo u Rim na hodočašće, naučavati svoju nauku, kojoj su se počeci zapažali zapravo već u Orbaisu u Gotschalkovim propovijedima i razgovorima. U Italiji bijaše on gostom furlanskoga grofa Eberharda, inače zeta Ljudevita Pobožnoga, ali ovaj čim je primio pismo Rabanovo, namah otkaza Gottschalku gostoprimstvo. On tada (846) krenu u Dalmaciju pa odatle u Panoniju i Norik, odakle se vrati u Njemačku. Rabanus ga nije pustio na miru, već početkom oktobra 848 god. sakupi crkveni pokrajinski sabor i u prisutnosti kralja Ludovika u Mainzu osudi Gottschalka i obavijesti o tome njegova nadbiskupa u Reimsu. Gottschalk je Rabanu spočitavao na saboru krivovjerstvo. Sinodalni zaključci kažu o Gottschalku da »neki lutajući monah, po imenu Gottschalk, došavši iz Italije u Mainz širi nove krive nauke o predestinaciji (gyrovagum monachum, nomine Gothescalc, qui se asserebat sacerdotem in Remensi parochia ordinatum, de Italia

---

[13] Mobillon: o. c. pars II. praef. XLVII.

Natalis A.: o. c. str. 297. Za pismo Hinkmarovo vidi Baronius o. c. 67—8 i Natalis-Roncaglia o. c. 306.

[14] Mabillon: o. c. str. 48.

venisse Moguntium, novas superstitiones et noxiam doctrinam de praedestinatione Dei introducere).[14]

Gottschalk je otpremljen k svome metropoliti, nadbiskupu Hinkmaru, u Reims, a ovaj ga na saboru u Quierzy-u (849) svrže sa svećeničke časti, jer se je zaredio bez znanja svoga ordinarija, biskupa soissonskoga.[15] Bio je zatvoren u samostansku tamnicu u Hautvillersu kod Reimsa. Sam svojom rukom morao je baciti u oganj spise u kojima je potkrepljivao svoju nauku citatima iz Sv. Pisma i svetih otaca.

Kako je Gottschalku bilo zabranjeno išta pisati, to se dosada držalo da ne postoji više nikakvo njegovo djelo. Što se znalo o njemu i o njegovoj nauci, to se znalo iz spisa njegovih protivnika, osobito Hinkmara.[16] Ne može se objektivno suditi ni o čovjeku ni o nauci po takovim vrelima, pa je od osobite važnosti po nauku nalaz g. G. Morina.

Ipak se nekoji crkveni ljudi, i to dobra glasa i nauke, nijesu slagali sa Hinkmarom i Rabanom. Za svoju obranu Gottschalk je napisao dvije ispovijedi svoje nauke u tamnici, gdje su s njim počeli blaže postupati prema želji pape Nikole I. U jednoj kaže:

»Ego Goteschalchus credo et confiteor, profiteor et testificor ex Deo Patre, per Deum Filium, in Deo Spiritu Sancto, et affirmo atque approbo coram Deo et Sanctis eius, quod gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem: Quia sicut Deus incommutabilis ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter omnino omnes reprobos, qui in die Judicii damnabuntur propter ipsorum mala merita, idem ipse incommutabilis Deus per justum judicium suum incommutabiliter praedestinavit ad mortem merito sempiternam«.

Walafrid Strabon, Lupus od Ferrieres-a, Rathrammus Korbejski, sv. Remigij, biskup lionski i Prudentius biskup u Troyes-u cijenili su da ovakova nauka nije protivna katoličkoj. Rabanus i Hinkmar povedoše ljut boj protiv Gottschalka i njegovih branitelja.[17]

Drugi sabor u Quierzy-u (853), sazvan od Hinkmara, izloži svoju nauku, u kojoj utvrdi: krivo je učiti da je Bog ikoga osudio na vječnu propast. Donese i kanon o slobodi volje čovječje i o otkupljenju: »Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum recepimus. Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur.[18]

Protiv Hinkmara i njegovih pristaša diže se Remigij, biskup lionski, sazvavši sabor od 14 biskupa u Valence (855) Ovaj sabor

---

[15] Zaredio ga je za sedisvakancije odrekom Ebona, nadbiskupa u Reimsu, horepiskop u Reimsu Rigbod. Rohrbacher o. c. 486.

[16] Morin: Gottschak retrouvé str. 303.

[17] Morin o. c. str. 303., Mabillon o. c. 49.—50. str.

[18] Natalis A. o. c. 323.

pokudi neke zaključke onoga u Quierzy-u. Na svršetku se rasprava završi bez konačne odluke na saboru u Tousy-u (860).

Rekoh, da su glavni protivnici Gottschalkovi Rabanus Maurus i Hinkmar. Dok je Rabanus bio čovjek svet, ali ipak već od početka nesklon Gottschalku, što je htio ostaviti samostan, dotle to ne možemo reći za Hinkmara. On je nepravedno progonio biskupa soissonskoga Rothada. Zatvorio ga je u tamnicu i nije dozvolio da apelira na Rim. Sam papa Nikola I. u govoru o parnici Rothadovoj kaže da je Hinkmar lagao i falsifikovao papine listove (quaedam addens, plura suptrahens, vel commutans). Dapače mu dovikuje papa: »Arguta sapientia tua utinam in bono«.[19] Glavna pogreška njihova, osobito Rabanova, bila je što nijesu ispravno postavili pitanje o predestinaciji, da li ona oduzimlje čovjeku slobodnu volju za dobro i sili li ga neodoljivom nuždom na zlo, drugim riječima da li se čovjek osuđuje svojom ili Božjom krivnjom. Oni su se čvrsto držali svoje nauke da je samo jedna predestinacija — za spasenje. Kako je Gottschalk bio vješt polemičar, tukao ih je njihovim vlastitim riječima.

U polemici su se pokazali najvrsnijim teolozima Lupus od Ferriers-a i Ratramnus Korbejski, i oni su najbistrije obradili ovo teško pitanje. Njihovi su spisi dokazom kako u polovici IX. vijeka nije ugasnuo oganj znanosti u Crkvi.

U raspru se umiješao i Scotus Erigena, filozof na dvoru Karla Ćelavoga, ali ga temeljito pobiše Prudentius, biskup Sensa, i lionski đakon Florus. Ovaj postavi upravo na čistac pitanje: — Ako Gottschalk naučava dvostruku predestinaciju obzirom na efekte njene, nemamo ga kuditi, jer se bazira na sv. Pismu i sv. ocima. Ako li drži da predestinacija osuđenika uključuje nuždu da čovjek radi zlo, onda je ta nauka potpuno protivna katoličkoj vjeri, jer je vrhunac ludosti i bezboštva reći da Bog tjera neodoljivo nekoga da bude zao, kad uopće neće zla. Nužda je osuda grijeha (radi pravednosti Božje), a ne sam grijeh.[20]

I biskup lionski Amolon bijaše osudio Gottschalka, ali njegov nasljednik ipak mu je blaže sudio, pa je kako vidjesmo, spočitnuo Hinkmaru i saboru u Quierzy-u da nije ispravno misliti da je čovjek potpuno izgubio slobodnu volju grijehom Adamovim, a zadobio ju je smrću Kristovom.

Noviji pisci Mabillon, Natalis Alexander, Rohrbacher, neprijazni inače Gottschalku, priznaju dobrotu i svetost ljudi koji su ga branili.

U opaskama djela A. Natalis Historia ecclesiastica stoji, da su članci sabora u Valence, koji inače brane Gottschalkovu nauku, bili potvrđeni od pape Nikole I. »ut s. Prudentius testatur apud Hincmarum Ep. 24« (A. Natalis o. c. 339).

---

[19] Idem o. c. 338., 345—6.

[20] Rohrbacher o. c. 493.

Sada, kad je nađen originalan rad Gottschalkov, moći će se bolje suditi o njegovim idejama.

Nego, ipak, Gottschalk bijaše čovjek oporan i tvrdokoran. I rasprava o ovako suptilnim pitanjima nije bila za širu publiku koja je jedva vjerovanje znala. To mu spočitava i sama lionska Crkva, ma da priznaje inače ispravnost njegove nauke: »Etsi illius miserabilis Monachi improbatur levitas, improbatur temeritas, culpatur importuna loquacitas non ideo neganda est divina veritas.«[20a]

Dobro kaže Mabillon: »Znam da je bilo pisaca ovoga vijeka koji su htjeli Gottschalka posvema opravdati, ali to je izvan mojega predmeta. Da li je bila zdrava nauka Gottschalkova o dvostrukoj predestinaciji, ili ne, ovdje ne raspravljam.

Tako i ja. Ovo što napisah služi samo tome da uputi čitatelja tko je bio Gottschalk, prijatelj našega kneza Trpimira, i da upozna prilike u kojima je živio, a ne služi tome da se raspravi samo teološko pitanje.

II. Gottschalk na dvoru kneza Trpimira.

Za nas je važno što Gottschalk govori o našim krajevima u spisima, koje je g. G. Morin pronašao. Gottschalkovim raspravama dobivamo savremen dokumenat o knezu Trpimiru i donekle o prilikama Dalmacije i Hrvatske u IX. vijeku. Kod onako oskudnih vrela ovo je prava blagodat za našu povijest u IX. vijeku. Donosim fotografije odnosnih folija iz manuskripta Gottschalkova, a evo ovdje i prijepisa. Pismo je lijepa i vrlo čitljiva karolina, najljepše, dakle, latinsko pismo srednjega vijeka.

Tekst ovih folija glasi:

51 r

(dia) bolo taliter beato Job ait: Stringit caudam suam quasi cędrum.

Quia scilicet quando semimortui hominis intuetur imminere iam transitum, insidiatur et tendit illi deceptionis ut eum perimat laqueum. Nec mirum. Cum etiam corvi, milvi vultures et aquilae temporibus belli plus illam partem sequantur hominum, quos praesentiunt vulnerandos et trucidandos atque iugulandos. Sic nichilominus equi in acie laeti ex ea parte quam Deo dante debet victoria sequi. Quod prorsus ego ipse per Gottescalcum filiolum meum, de equo nostro probavi. Cum enim Tripemirus, rex Sclavorum, iret contra gentem Graecorum (!) et patricium eorum et esset in ipso confinio futuri belli villa nostra, dixi illi, ut iret et quicquid regi et eius exercitui necessarium esset, sicut omnino deberet, impenderet. Adiuravi tamen terribiliter eum per Dominum Deum, ut nec arma sumeret, nec cum exercitu pergeret, sed tamen studiose post eos equitans attenderet, quemnam gestum equus ille noster ageret atque gereret. Ex olim siquidem certissime sciebam illi parti hominum venturam et futuram esse victoriam,

---

[20a] Natalis—Roncaglia o. c. 339 .

quorum equi incederent leti (!) mostrarentque gestu triumphando laetitiam. Sicque mox contigit ut equi gestientis gestus elicuit atque protinus patefecit.

fol. 51 v

Pręter haec prorsus et aliud est, per quod istud patenter probari potest. Saepe siquidem peritissimi medici ad tactum venae languentis ęgroti vicinam mortem denuntiant hominis languidi. Quida(m) namque n(ost)ris temporibus fuit Ypoleti medicus nomine Hadoinus, qui inter alios infirmos dedit ibi potione(m) cuida(m) mulieri. Quae postquam se convaluisse sufficienter credidit, quadam die pergens inter ceteras vel cum ceteris in pratum cantare voce clarissima coepit. Quod ubi praedictus medicus audivit eam mox ut cantionem haberet finitam morituram sine ulla dubitatione prędixit. Cerebrum, inquit, ipsius vacuum est, et idcirco tam claram vocem habet. Ac per hoc cum id quod canit terminaverit, confestim vita(m) quoque suam terminabit, atq(ue) mox prorsus expirabit. Sicq(ue) continuo contigit, vel ei potius accidit. Qui tamen post in hanc patriam veniens factus est monachus in crasbacensi coenobio sub abbate Uuarino. Vivente videlicet A'... Yno H ... villarum illarum praeposito, quae specialiter subiacebant abbatis dominio. In quarum una dum iacerent infirmi duo vassalli abbatis praedicti, quadam die dixit abbas eidem medico ut ipsos infirmos visitaret et quid sibi super illis videretur ei renuntiaret.

71 r

Sic ergo dicitur Deitas et Divinitas pro Deo. Item homines Dalmatini, perinde idem similiter homines Latini Graecoru(m) nihilhominus (!) imperio subiecti, regem et imperatore(m) co(m)muni locutione per totam Dalmatiam longissimam revera regione(m) rege(m), inquam, et imperatorem regnum et imperium vocant. Aiunt enim: »Fuimus ad regnum« et »Stetimus ante imperium« et »Ita nobis dixit regnum« et »Ita nobis loquutum est imperium«. Sed nec istud ab illis aestimes absque auctoritate dici.

Siquidem s(an)c(t)a eccl(esi)a toto terrarum orbe cu(m) veraciter et favorabiliter tu(m) satis auctorabiliter laetissime canat de filio D(e)i: In excelso throno vidi sedere viru(m), quem adorat multitudo angelorum psalente(s) in unu(m): Ecce cuius imperium nomen est in aeternum. Id est: Ecce cuius nomen imperatori(s) in aeternu(m). Similiter quoque debes et illud nosse, quod sub numero singulari generaliter om(ne)s electi dicuntur: et sunt regnum gratis effecti, sicut probat illud ap(osto)li: Cu(m) tradiderit regnu(m) D(e)o et patri. Id est, ut a beato dicitur Augustino: Eos quos redemit sanguine suo tradiderit contemplando patri suo.

Porro huic regno daturus est D(omi)n(u)s D(eu)s noster rex ubi, perpet(u)i regnent cum eo regnu(m). Tunc videlicet quando dicet illis ipse rex regum: Venite benedicti patris mei, percipite regnu(m)! Tamquam dicat, ut in s(an)c(t)i Augustini

folio 71 v

exposuit sermone, Qui regnu(m), eratis et non regnabatis, venite, regnate! Non mireris itaque si rex unus regnu(m) vocetur iure, cum tot reges omnes electi propterea reges D(e)o donante sunt, quia sub Xpo vero rege semp(er) animas eoru(m) regente corpora sua regunt, regnu(m) vocentur ut sunt rite. Erubesce, Sidon, ait eni(m) mare. Sidon interp(re)ta-

tur venatio ut supra dictu(m) est. Porro venacio(!) seu venator est quisque p(rae)dicator, dicente D(omi)no per prophetam: Ecce ego mitta(m) venatores meos, et venabuntur eos, et priscatores meos, et piscabunt(ur) eos. Per mare vero significatur vulgus et plebeia multitudo. Proinde q(ua)m pala(m) peccat p(rae)dicator, id est venator, et vulgus eius rep(re)hensor. Tunc impletur istud: Erubesce, Sion, ait eni(m) mare.

Electi ita veniunt ad filium, quomodo ipse dicit: Omne quod dat mihi pater ad me venit, et eum qui venit ad me non eiciam foras. Et iteru(m): Haec est, inquit, voluntas eius qui misit me, patris, ut omne quod dedit mihi n(on) p(er)da(m) ex eo. Horu(m) si quisqua(m) perit, fallitur D(eu)s. Sed nemo eoru(m) perit quia non fallitur D(eu)s. Horum si quisquam perit vitio humano vincitur D(eu)s. Sed nemo eoru(m) perit quia nulla re vincit(ur) D(eu)s. Item in libro de regula verae fidei firmissime tene et nullatenus dubites.

Po početku 51 r folija očito je da auktor dokazuje kako đavao vidi da će čovjek doskora umrijeti i zato mu plete zamku ne bi li ga ulovio i upropastio. I onda Gottschalk nastavlja: Nije to čudno, kad i životinje predosjećaju buduće događaje. Tako gavrani, jastrebovi, kopci i orlovi slijede onu stranu ratnika za koju predosjećaju da će biti ranjeni, poubijani i zadavljeni. Jednako i konji su veseli u boju na onoj strani koja će po daru Božjem pobijediti. To sam, kaže, ja sam vrlo dobro iskusio s našim konjem preko moga učenika (filiolum) Gottschalka.[21] Kad je naime Trpimir[22] polazio s vojskom protiv Grka i njihova namjesnika, a naš dvorac bijaše na samoj granici budućega rata, ja sam njemu (Gottschalku, učeniku) rekao neka ide i bude pri ruci u svakoj potrebi knezu i njegovoj vojsci, a to mu je i dužnost. Ali ga ipak zakleh strašnom zakletvom, Gospodinom Bogom, da ne uzimlje oružja niti da jezdi zajedno sa vojskom, nego jašući za njima, neka pomnjivo pazi kakve će biti kretnje onoga našeg konja. Po nedavnim naime događajima (ex olim) posve sigurno sam znao da će dopasti pobjeda onu stranu vojska, koje konji budu veselo stupali i svojim pobjedničkim kretnjama pokazivali radost. A tako se je doskora i dogodilo, kako su izazvale (elicuit) i unaprijed otkrile kretnje veselo poigravajućega konja.

Na foliju 51 v Gottschalk kazuje kako i liječnici znadu proreći smrt bolesnikâ pipajući im bilo. Tako je liječnik, po imenu Hadoinus, slušajući pjesmu neke žene, koju je sam liječio, prorekao da će umrijeti čim svrši pjesmu, jer joj zvonak glas odaje da joj je ishlapio mozak. Gottschalk kaže da se je tako i dogodilo. Ovaj slučaj pokazuje naivnost Gottschalkovu u ovakovim pitanjima, što je, dabome, odraz stanja liječničke znanosti njegova doba. No ovo ne znači da Gottschalk nije vjerodostojan kad navodi činjenice historijske. Dapače on nam je u pripovijedanju povijesnih fa-

[21] filiolus držim da je duševni sinak, isto što i famulus, dakle učenik. U našem slučaju i učenik i učitelj imali su isto ime: Gottschalk.

kata dobar svjedok, a njegovo nastrano tumačenje događaja ne dira vjerodostojnosti činjenica, već ih i potvrđuje, jer Gottschalk hoće da znanstveno, po svoju, protumači stvarni, a ne izmišljeni, fakat i tako tek njegovo umovanje dobiva neku podlogu, koju bi izgubilo, kad bi se baziralo na izmišljenim događajima.

U ovoj perikopi za nas je važan onaj pasus koji govori o navalnom ratu Trpimira protiv bizantinskih gradova u Dalmaciji. Dosada nam je Trpimir poznat po jednome natpisu u kninskome muzeju, ali nije sigurno odnosi li se taj natpis baš na kneza Trpimira. Drugi, mnogo važniji, natpis nađen je u Rižinicama, te je u vezi sa Trpimirovom poveljom g. 852. U ovoj povelji izdanoj »in loco, qui Byaci dicitur« prvi se put spominje hrvatsko ime: »Tirpimirus dux Chroatorum, iuvatus munere divino.« Natpis u Rižinicama glasi: Pro duce Trepime(ro... preces XPO submittati[s et inclinata habe]te colla treme[ntes].[24]

Toma Arciđakon na ovaj način spominje Trpimira: »Petrus archiepiscopus fuit anno domini nongentesimo nonagesimo, tempore Tirpimiri et Muncimiri filii eius, regum«. Očito je da Toma ovdje kontaminira dva splitska nadbiskupa, oba Petra. Jedan je od njih živio za Trpimira, a drugi za Mutimira. Ne znajući dovesti u vezu povelju Trpimirovu i Mutimirovu, on drži da je Petar živio za Mutimira, koji nam je zajamčen godinom 892 u svojoj povelji i godinom 895 na natpisu u Uzdolju kod Knina.[24a] Pogreška Tomina u hronologiji omaška je pisara. Trpimirovo se ime još čita u evan-

---

[32] Gottschalkov izraz »rex Tirpemirus« prevodim »knez Trpimir«. Du Cange navodi više primjera po kojima se vidi da regnum i rex u ranom srednjem vijeku sve do X. stoljeća znači uopće kneževinu i kneza. »Regnum pro ducatu, seu provincia Ducis (in lege Alaman. c. 35 § 31.) Lex Bajwar. tit. 2. c. 10 § 1.: Si quis filius Ducis tam superbus vel stultus fuerit, ut patrem suum desbonestare voluerit... vel Regnum eius auferre ab eo«. Decreta Tassilonis Ducis Bajwariae apud Canisium et alios: In anno 22. Regni religiosissimi Ducis Tassilonis gentis Bajwariorum.

Annales Fuldenses: ann. 873, mense Junio Hruodulfus quidem Nordmannus de regio oenere, qui regnum Caroli praedis et incendiis saepenumero vastaverat, classem duxit in regnum Hludovici regis in comitatum videlicet Abdagi regis... (Du Cange: Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis — Venetiis 1789.)

[23] Šišić: Priručnik izvora hrv. historije, Zagreb 1914, str. 192—195. Rački: Documenta hist. Chroat. p. a. illustr. Zagreb 1877., str. 3—5.

[24] Bulić F.: Hrvatski spomenici u kninskoj okolici, Zagreb 1888. Drugo izvješće »Bihaća« Zgb 1896. — Barač-Kržanić: U kolijevci hrv. povjesnice, Zgb 1907. — Bulić-Katić: Stopama hrv. nar. vladara, Zagreb str. 52 i dalje.

[24a] Marun L.: Ruševine crkve sv. Luke na Uzdolju kod Knina (Starohrv. Prosvjeta IV. S. I., 3—4. str. 292).

delistaru Stolne crkve u Akvileji: Domno Tripimero . . . Petrus filius domno Tripimero.[25]

Ma što se mislilo o postanku i sudbini ovoga evanđelistara, ipak je jasno, da je bio negda u kojem samostanu Gornje Italije i da su tamo hodočastili odličniji Slaveni. Epiteton Trpimirov »Domno« pokazuje da je svakako između njih najodličniji i daje slutiti da je knez.

Ako skupimo sve dokumente koji govore o Trpimiru, pojedično je svaki manjkav. Kameni dokumenti zaista su prve ruke, ali nisu datirani. Zapis na evanđelistaru u Akvileji po onome **domno** vjerojatno govori o Trpimiru knezu, ali ni to nije ipak posve sigurno. Povelja Trpimirova u vezi sa natpisom u Rižinicama i sa Mutimirovom poveljom također je historijski sigurna, autentična, ali obje su povelje više puta prepisivane i do nas su došle u prijepisu iz XVII vijeka, upravo 1662 za nadbiskupa Sforze Ponzoni-a. Podatak Tome Arcidakona pogrešan je u hronologiji. Zaista svi ovi izvori daju nam nedvojbenu sliku onoga vremena i događaja, kao i bazu da odredimo doba vladanja Trpimirova, ali ipak nisu prvorazredni izvor za hronologiju.

Ovim pasusom u Gottschalka dobivamo siguran podatak kad je već Trpimir vladao.

Gottschalk se zaputio u Rim godine 838 i iste godine bio je kod furlanskoga grofa Eberharda. Notingus, veronski biskup, upozori Rabana Maura na Gottschalka i na njegovo djelovanje i Rabanus 846 godine pisa Eberhardu, zetu cara Ljudevita Pobožnoga, pismo protiv Gottschalka, radi kojega pisma Eberhard otpusti Gottschalka. Ovo pismo većina historičara datira godinom 846, dok drugi 847 ili 848 godinom.[26] Mislim da je svakako Gottschalk bio u Dalmaciji oko 846, jer je na dvoru Eberhardovu[27] ostao duže vremena, a htjelo se također vremena dok se njegova nauka proširi po Italiji i dok Rabanus napiše svoje djelo De Praedestinatione da ga pobije. Potjeran iz Furlanske, duže vremena boravi u Dalmaciji, što dokazuje njegovo poznavanje sintakse govora kod bizantijskih podanika u gradovima i opet kod Hrvata, kako ćemo kasnije vidjeti. Iz Dalmacije putuje u Panoniju, dolazi i u Bugarsku i prolazi Norikum pa 1. oktobra 848 nalazi se na saboru u Mainzu. Ovako dugo putovanje i djelovanje nije mogao Gottschalk obaviti kroz

---

[25] Šišić: Priručnik str. 125. — Rački: Doc. str. 383.

[26] Morin o. c. str. 309 — Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (Schrörs) pod G o t t s c h a l k — Natalis-Roncaglia: Hist. eccl. str. 297 datira ga oko 847 — Mabillon o. c. 22. IV. 848. — Najnovije djelo izvora crkv. sredovječne povijesti: Carolus-Tarouca: Fontes historiae ecclesiasticae medii aevi, Romae I. str. 824—25. datira Gottschalkov put u Rim 838, a Rabanovo pismo 846.

[27] Natalis-Roncaglia: o. c. str. 296.

četiri mjeseca i desetak dana da je još 22. IV. 848 (po Mabillonu) bio na dvoru Eberhardovu.

Vrlo je vjerojatno, da je Gottschalk već 846 bio na dvoru Trpimirovu i tamo ostao do 848.[27a] Dvor je knežev bio u Hrvatskoj, ali u neposrednoj blizini dalmatinskih gradova (in confinio futuri belli). Naši povjesničari obično bilježe početak Trpimirova vladanja 845 godinom. Kako se Gottschalk 846—8 nalazi na njegovu dvoru, to je zaista Trpimir po prilici 845, već naslijedio svoga oca Mislava.

Nemamo se čuditi što franački izagnanik nalazi utočište na dvoru Trpimirovu. Hrvatski je knez negda direktno potpadao pod vlast furlanskoga markgrofa, dok nije furlanska markgrofija ukinuta kao krajina i razdijeljena na četiri upravna područja: Furlansku, Istru, Panoniju i Karantaniju. To se je zbilo 828 godine. No Dalmatinska Hrvatska ostala je i dalje u uskoj vezi sa Furlanskom, jer je zajedno s njom i s Istrom pripadala kraljevini Italiji. Tradicija od godine 803. kad je Dalmatinska Hrvatska došla pod vrhovnu vlast franačku i bila podvrgnuta furlanskoj markgrofiji nije se dala lako rastrgnuti,[28] a veza Trpimirova sa Furlanskom nazrijeva se i u njegovu posjetu Akvileji ili uopće kojem samostanu u Furlanskoj.

Da je knez bio prijateljski raspoložen prema Gottschalku, vidi se iz pripovijedanja Gottschalkova, kako on preporuča svom učeniku da bude pri ruci knezu u svemu što je potreba. U čemu mu je mogao biti pri ruci? Valjda kao posrednik i tumač između kneza i bizanstinske vojske.

Dragocjena je ova vijest Gottschalkova, jer obogaćuje našu povijest IX. vijeka novim i dosada nepoznatim faktom, da je, naime, knez Trpimir pobjedonosno ratovao s Bizantom oko 846.—848. godine.

Gottschalk je bio, kako već zabilježih, na dvoru kneževu i to u neposrednoj blizini dalmatinskih gradova. Držim pouzdano da je ta **»villa nostra in confinio futuri belli«** bila blizu Splita. Trpimir je imao svoj curtis u Klisu i u Podstrani, a i u Bijačima. Klis se imenuje u njegovoj povelji 852. godine: »Et ut singulis annis de

---

[27a] Da se je Gottschalk nastanio blizu mora i tu ostao pune dvije godine kazuju nam ovi stihovi, iz njegove poslanice nekom svome učeniku:

»Exul ego diuscule
Hoc in mare sum Domine
A n n o s n e m p e d u o s f e r e«.

(Pio Paschini: Le vicende politiche e religiose del Friuli nei secoli IX e X. str. 26, p. 3).

[28] Šišić: Povijest Hrvata u vrijeme nar. vladara (Zgb 1925) str. 323 i 325.

omnibus nascentibus terrae ex curte nostra, quae Clusan dicitur, decimae inferantur in memoratam ecclesiam . . .«[29]

Ne mogu se ipak oteti sumnji znači li ono Clusan upravo Klis. U nijednom drugom dokumentu iz doba hrvatskih narodnih vladara Klis nije tako nazvan. Da je upliv Gornje Italije, a i Longobardije posebice, bio znatan na Dalmaciju u pravnom i uopće kulturnom pogledu u ono prvo doba života Hrvatske, to smo danas na čistu. U jednoj longobardskoj listini Kralja Aistulfa god. 753. izdanoj Anselmu opatu Sv. Silvestra u Nonantuli blizu Modene čitaju se ove riječi: »In civitatibus seu clusis nostris«.[30] Obzirom na ovo držim da se i ono Clusan u Trpimirovoj darovnici odnosi na neki zamak, grad, a da je taj bio baš i Klis — to ne niječem, samo sumnjam da je Klis imao jezičnu formu Clusa (ak. Clusan, Clusam). Radije bih rekao da je clusan isto što i grad u kojem je kneževa curtis. Da su se te curtes nalazile u gradovima, dokazom nam je u istoj Aistulfovoj povelji: »Atque granum illum quod annue colligitur de portatico in curte nostra, quae sita est in civitate nova. . .[31] Da Clusan i curtis nije bila samo gospodarska zgrada, jasno se vidi i po nazivu Gottschalkovu »villa nostra«. Ipak bio je dakle dvorac

---

[29] Rački: Doc. str. 4.

[30] Mabillon o. c. str. 8. (pars I.).

[31] Ibidem str. 10. Dr. P. Skok u Starohrv. Prosvjeti N. S. II 1—2 str. 103—113 uzimlje riječ curtis u značenju »dobro, domena, selo«. Zaista, ima mnogo slučajeva, a to potvrđuju i citati dra Skoka, gdje curtis znači samo gospodarske zgrade. No, curtis nema isključivo to značenje, koje joj daje dr Skok, pa se radije pridružujem tumačenju Račkoga da curtis znači »vlastelinski dvorac« (Skok o. c. 105.) onda kad je govor o kneževoj ili kraljevskoj »curtis«. Osim u tekstu donesenih dokaza još ću spomenuti i primjer što ga donosi i dr. Skok na str. 111.: Sed ubi ad locum qui vocatur Sancti Martini curtis pervenerit, pacem cum illorum principe Muisclavo nomine firmavit«. Govor je o Mislavljevu ugovoru mira sa duždem Trandenikom. Zar će se međunarodni ugovori, pa i u ono vrijeme, sklapati u kakvom hambaru? Na onako izloženoj točki, na udaru Saracenima, Mlečanima i gusarima, zar će stanovati vladar i primati drugoga vladara da sklope međunarodni ugovor, dok je cijelo duždevo brodovlje pred tim »hambarom«, selištem, a da se i knez ne osjeća sigurnim u svome prebivalištu? Ja držim da je curtis Sancti Martini zamak, utvrđen stan knežev, u blizini Splita i na obali morskoj. Napokon i »curtis Rogova« bila je nadomak Biogradu: »et curte in loco contiguo civitatis, quod Rogova dicitur« (Rački Doc. str. 52.). I citat koji se nalazi u članku dra Skoka na str. 108., uzmemo li ga potpuno, jasan je dokaz da je kraljeva curtis nešto više od prostoga selišta. Kralj Krešimir tu razlikuje curtis cum suis pertinentiis od zemalja koje su uz tu curtis. A valjda gospodarske zgrade spadaju zajedno sa zemljama u jednoj istoj donaciji. (Confer. Rački Doc. str. 53). Clusa može značiti i tjesnac orski, dapače i gradski opkop, jarak, pa i grad opkopom utvrđen.

vladarev, u kojem onda možemo i zamisliti one dvoranike koji se spominju u Trpimirovoj povelji iz g. 852. i Mutimirovoj iz g. 892. Hrvatski je vladar zaista imao dvor po uzoru zapadnih svojih suverena, a nije bio kakav polubarbar, kako ga prikazuju neki povjesničari.

Mogao je Gottschalk stanovati u Podstrani, gdje je otac Trpimirov dočekao dužda Trandenika i sklopio s njim in curte S. Martini mir godine 839—840. I ta »curtis Sancti Martini« odaje po svojem imenu da je mogla biti kakova »civitas, villa« — kneževi dvori, grad. Ni Biače ne možemo mukom preći, jer po iskopinama i natpisima tamo nađenim jasno je da je hrv. knez i tamo imao svoj dvor, curtis.[32]

Sva tri su mjesta u blizini Splita.

III. Trpimirov rat s Bizantom.

Gottschalk kaže da je knez Trpimir polazio u boj protiv Grka »cum rex Tirpimirus iret contra gentem Graecorum et patricium eorum«. Jasno je da »gens Graecorum« nijesu drugi nego stanovnici dalmatinskih gradova koji su po ugovoru u Aachenu (812) ostali pod bizantinskom vlašću, a zalede njihovo pod franačkom. Patricius je carski namjesnik, koji je stolovao u Zadru. Patricius nije nikakva služba na bizantinskom dvoru, već čast ustanovljena od Konstantina Velikoga. Čast je patricija viša od svih drugih i od samoga praefectus praetorio — zapovjednika tjelesne straže i daje se doživotno. Nose ovaj naslov pokatkada kraljevi i vladari tuđih naroda. Naslov patricija se je redovito davao carskim namjesnicima u Italiji: u Siciliji i Longobardiji.[33] Lako se moglo dogoditi, da je ovaj časni naslov dopao dalmatinskoga namjesnika kad je bizantinsko carstvo za Karla Velikoga izgubilo za sva vremena i samo virtualno pravo na Longobardiju.

Zadar je bio sjedište carskoga namjesnika, ali ne trebamo uzimati da je Trpimir udarao na sam Zadar i nije nam tražiti ratno pozorište baš oko Zadra. Svakako je ratište bilo nedaleko Trpimirova dvora, kako svjedoči sam Gottschalk, a za Trpimira i za njegova pretšasnika Mislava, kao i za nasljednika Mutimira, znamo da djeluju u blizini Splita. Mislav dariva crkvicu sv. Jurja u Putalju Stolnoj Crkvi, uglavljuje mir s Petrom Trandenikom u poljičkom Sumartinu. Trpimir gradi samostan ispod Klisa i u solinskoj Rupotini, potvrđuje i proširuje darovnicu Mislavljevu poveljom izdanom u Biačima u današnjim Kaštelima. Mutimir god. 892 izdaje povelju u Biačima.

Dosada nam nije poznato da je Trpimir stolovao u sjevernoj Dalmaciji. Uostalom nije potrebno da Trpimir udara upravo na

---

[32] Karaman Ljubo: Iz kolijevke hrv. prošlosti, Zagreb 1930., str. 149—155.

[33] Du Cange o. c. pod riječju patricius.

Zadar eda bi se reklo kako on polazi u rat protiv bizantinskoga namjesnika, jer kad upada na njegovo područje, **contra gentem Graecorum,** na dalmatinske gradove, onda ide i na namjesnika, **et patricium eorum,** pa na kojigod grad udarao. Držim, dakle, da je ratište bilo u blizini Splita, pa je rat možda i planuo radi granica. Baš granice između Splita i Klisa bile su toliko puta uzrokom nesuglasica i sve do turskoga doba nisu se uredile.

Kakvo značenje ima ovaj rat? Uzmemo li u obzir opće stanje u Bizantinskom carstvu u doba Trpimirovo, kao i raspoloženje dalmatinskih gradova prema carstvu, možemo rat kneza Trpimira nazvati navalnim.

Već godine 820., kad je ubijen car Leon V, a popeo se na prijestolje Mihajlo II. Mucavac, carstvo je stubokom propadalo radi građanskih ratova i vjerskih borba. »Trogodišnji građanski rat opustošio je najbolji dio bizantinskoga carstva, rastočio mu je dotada još krepku organizaciju oslabivši vojsku i mornaricu i omogućivši Arapima da su zauzeli 826 otok Kretu, a 827 i znatan dio Sicilije . . . Ali oslablenje vizantijske mornarice najjače se osjećalo na zapadnoj periferiji carstva na Jadranskom Moru, gdje se one varoši i ostrva, što su činili carsku Dalmaciju, ujedared nađoše prepušteni samima sebi, pa stoga se u takvim prilikama i požuri car Mihajlo II. da obnovi s carem Ludovikom achenski mir (824) pobojavši se zar da osamljene dalmatinske varoši i ostrva ne dođu pod izravnu vlast hrvatskoga kneza.[34]

Šišić ovdje tumači bolje ono što je Konstantin Porpirogenet kazao u životopisu svoga djeda cara Bazilija: Konstantin pripovijeda da su se stanovnici Dalmacije izmakli ispod carske vlasti još od doba Heraklija, ali poglavito za Mihajla Mucavca. Za ovoga su dalmatinski gradovi postali samosvojni i nisu se pokoravali ni Bizantinskom caru niti ikome drugome *(καὶ μάλλιστα δὲ ἐπὶ Μιχαὴλ τοῦ Αμορίου τοῦ τραυλοῦ, οἱ τὰ τῆς Δαλματίας κάστρα οἰκνοῦντες γεγόνασιν αὐτοκέφαλοι, μήτε τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίων μήτε ἑτέρῳ τινὶ ὑποκείμενοι.*[35]

I Theophanus continuatus (lib. III. c. 28 p. 84 ad. Bonn.)[36] jednako nam crta položaj dalmatinskih gradova za Mihajla Amorijca — Mucavca. On kaže da su u to doba dalmatinski gradovi otpali od Bizanta i bili posve samosvojni i samostalni sve do Bazilija.

Ne možemo zamisliti da su ovi gradovi bili posve neodvisni od bizantinskoga cara, jer se u takvoj neodvisnosti ne bi mogli održati pred Venecijom i hrvatskim knezom. Prisutnost carskoga stratega u Zadru, o kojoj nam govori Gottschalk, a imamo i drugi

[34] Šišić: Pov. Hrv. str. 318—319.

[35] Constantini Porphyrog. Historia de vita et rebus gestis Basilii imp. c. 52. ed. Bonn. p. 288. (Kod Račkoga Doc. str. 338.)

[36] Rački o. c. str. 339.

dokaz da je tada u Zadru stolovao strateg, jasno nam svjedoči da se u dalmatinskim gradovima još slušala carska zapovijed. Druga je stvar, je li uvijek car imao toliko snage da i djelotvorno vrši svoju vlast. Slabost carstva znali su iskoristiti dalmatinski gradovi i steći faktičnu samostalnost, ali protiv vanjskih neprijatelja prizivali oni carsku vlast i moć da ih zaštiti. Sjaj bzantinske krune bez sumnje je zabliještila oči okolišnim dušmanima i dugo su puštali da se gradovi mirno griju na suncu carske milosti.

No nemoć carstva nije mogla vječno ostati sakrita očima hrvatskh vladara. Oko 846.—848. godine u Bizantu je vladao, slabi i pokvareni car Mihajlo III. Pijanica (842—867). On je bio lutka u rukama svoga ujaka Barde. I Franačko carstvo bijaše palo s one visine do koje se bijaše uspelo za Karla Velikoga. Borbe u karolinškoj porodici i njega su rastočile. Tako se je spremala pomalo silom prilika samostalnost Hrvatske i Venecije, koje će se otimati o prevlast na Jadranskom Moru. Već knez Mislav toliko je samostalan da godine 839. sklapa sam po sebi mir sa duždom Petrom Trandenikom u Sumartinu.

Nemamo se dakle čuditi što Trpimir navaljuje na dalmatinske gradove koje nemoćni i bezbrižni car ne može da uspješno brani. Ova navala Trpimirova i pobjeda njegova oružja, kaže nam najbolje da danak mira (tributum pacis), koji su kasnije dalmatinski gradovi plaćali hrvatskim vladarima za svoje posjede na kopnu, ima svoj izvor u premoći hrvatskih vladara, a ne u milosti bizantinskoga cara, znači ova Trpimirova pobjeda da se je odavna spremao taj modus vivendi između Hrvata i Bizanta.

Ono što nam pripovijeda Konstantin Porfirogenet o otpadu dalmatinskih gradova od Bizanta znači da su se oni i sami gledali nagoditi sa svojim susjedima, pa je car Mihajlo II. kušao 824. godine obnoviti i achenski mir s carem Ludovikom da zapriječi taj otpad. Dakle u prvoj polovini IX. vijeka tradicijonalna je politika dalmatinskih gradova da se drže svoga zaleđa, a preko njega bi došli u sklop franačkoga carstva.

Da je Trpimir imao prijatelja u dalmatinskim gradovima, svjedokom nam je i njegovo prijateljstvo i kumstvo sa splitskim nadbiskupom Petrom, što on ponosom ističe u svojoj povelji. A to je prijateljstvo postojalo i između Trpimirova oca Mislava i splitskoga nadbiskupa. Kako je Mislav prvi od hrvatskih vladara počeo darivati splitsku Crkvu desetinom, a njoj podložnu crkvicu sv. Jurja bogatim posjedom, to izgleda da prije njega nije bilo osobitih veza između Hrvatske i dalmatinskih biskupija, a Mihajlovo vladanje nekako bi se i poklapalo sa vladom kneza Mislava. Za njegova doba eno i Mihajlov nasljednik car Teofil (829.—842.) nalazeći se u ratu s Arapima, kuša 839 godine ugovoriti mir i vječno prijateljstvo i ljubav između sebe i franačkoga cara i **njihovih podanika.** Annales Bertiniani kažu: Quorum legatio super confirmatione pacti et pacis atque perpetuae inter utrumque imperatorem eique subdi-

tos amicitiae et caritatis agebat.[37] Sve je ovo znak da su negdje postojali razlozi za uznemirenost, a najnaravnije da se ovi podanici imaju držati u ljubavi na dugoj granici obaju carstva niz dalmatinsku obalu. Prilike, dakle, za navalu Trpimirovu bile su vrlo povoljne i odavna spremane nizom povijesnih događaja.

Carstvo je u doba Trpimirovo ipak bilo toliko jako u Dalmaciji, da je u Zadru držalo svoga stratega: vojničkog i civilnog namjesnika u jednoj osobi. To nam izričito kaže Gottschalk, a znamo i ime jednog namjesnika. Sačuvao se olovni pečat s imenom stratega Brijenija, koji Schlumberger stavlja u vrijeme oko 840. a Bury ga datira poslije 842. godine.[38]

Natpis na strategovom pečatu glasi: *Κύριε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Βρυεν(ίῳ) β(ασιλικῷ) σπαθ(αρίῳ) σ(τ)ρ(α)τ(ηγῷ) Δαλματίας* (Gospodine pomagaj svome slugi Brijeniju spatariju, strategu Dalmacije). Uz ovaj pečat poznat je iz istoga vremena i pečat carskoga mandatora Dalmacije sa sličnim natpisom »Gospodine pomagaj svome sluzi . . . . mo, mandatoru Dalmacije«. Ime nam je nepoznato, ali prisustvo mandatora, donosioca carskih zapovijedi vojsci, daje slutiti da su se spremali sudbonosni događaji u Dalmaciji, a pečati ovih dvaju vojničkih funkcionera sačuvaše nam spomen na glavne ličnosti onoga doba kad je Trpimir, prvi od hrvatskih vladara, kušao silom podvrći pod svoju vlast dalmatinske gradove. Gottschalk nam još i više nešto kaže negoli sama činjenica da je Trpimir ratovao s Bizantom. On nam pripovijeda da je Trpimir pobijedio dalmatinskoga stratega. Šta više donosi ovu pobjedu za dokaz kako konj predosjeća koja će strana u bitki nadjačati.[39]a Makar i malaksala snaga Bizantinskoga carstva, ipak pobjeda Trpimirova znači, da je on bio moćan i jak vladar, pa nam je sada lako shvatiti i njegovu pobjedu nad bugarskim knezom Borisom. Nekako između 854.—860. udario je Boris na Dalmatinsku Hrvatsku. Konstantin Porfirogenet govori o ratu između Borisa i Hrvata, u kojem su Hrvati junački odbili Borisa i kaže da nigda Hrvati ne bijahu podložni Bugarima.[39] Konstantin to ističe, jer su okolni narodi trpjeli mnogo od Bugara, pa i samo bizantinsko carstvo. Nije niti prvi slučaj što se o Trpimiru sačuvalo toliko pismenih dokumenata. Svi ovi dokumenti svjedoče da je knez Trpimir podigao na dostojnu visinu svoju kneževinu i daju nam pravo na zaključak da je Hrvatska Trpimirova stupila u kolo evropskih država kao gotovo neodvisna vlast, jer knez vodi rat s bizantin-

---

[37] Šišić: Pov. Hrv. str. 326, 327 i op. 17. i 19.

[38] Schlumberger: Sigillographie de l' empire byzantin, Paris 1884, str. 205—6. (po Šišiću) — Bury: The imperial administrative system in the Ninth - censtry. London 1911. str. 14. n. 21. (po Šišiću: Pov. Hrv. str. 327.).

[39] De admin. imperio C. 31, p. 150—151 ed. Bonn. (kod Račkoga Doc. str. 360).

skim namjesnikom posve na svoju ruku u doba kad je franačko carstvo, dakle nominalni suveren Trpimirov, u miru s Bizantom, gospodarom dalmatinskih gradova. Da je ovo bio formalni rat s bizantskom državom, vidi se po tome što Trpimir ide protiv samoga pretstavnika carske vlasti u Dalmaciji (cum iret contra gentem Graecorum et patricium eorum). Gottschalk izričito kaže da Trpimir ratuje protiv naroda grčkoga (bizantinske države) i njegova namjesnika, dakle protiv službenog Bizanta, a ne protiv samih podanika, štaviše mogli su ti podanici po dalmatinskim gradovima biti i nakloni knezu Trpimiru. Ova faktična, iako još ne i formalna, neodvisnost hrvatskoga kneza otsijeva i u njegovu naslovu »Trpimirus dux Chroatorum, iuvatus munere divino«. On je »po milosti Božjoj« knez kao što su i veći vladari po toj istoj milosti, a ne po volji drugih vlastodržaca. Nije dakle ni **regnum** Trpimirov kakva područna vlast. Možemo reći da faktična samostalnost Hrvatske pada u isto doba kada se i prvi put spominje hrvatsko ime, u doba kneza Trpimira. Trpimir sam nazivlje svoju zemlju **regnum.** Kako smo već vidjeli, ne znači u IX. vijeku ta riječ kraljevstvo, ali je značajna za autentičnost povelje Trpimirove. Gottschalk jednako zove Trpimira *rex,* pa i na drugome mjestu dostojanstvo i ime hrvatskoga kneza u korelaciji sa imenom bizantinskoga cara označuje sa **regnum** prema **imperium.**

Mislim da se ne mogu uzeti na prosto kao interpolacija riječi u povelji Trpimirovoj: ac deinde ut in fatam matrem ecclesiam quae est metropolis usque ad ripam Danubii et pene per totum regnum Chroatorum«. Kasniji interpolator ne bi znao dovesti u sklad»dux Trpimirus« sa »regnum Chroatorum«, jer kako da kraljevstvu bude na čelu prosti knez? Za doba Trpimirovo to odgovara načinu običnog govora, čemu je dokaz i Gottschalk kad nazivlje Trpimira rex i svjedoči za naziv **regnum** kod Hrvata prema *imperium* kod Dalmatinaca, podložnih Bizantu. Nije moj zadatak

---

[39a] Ovako možemo rekapitulirati Gottschalkovo pripovijedanje:

Konji su veseli na onoj strani koja će pobijediti. Da je tako, ja sam iskusio s našim konjem po mome istoimenom učeniku Gottschalku. Poslao sam ga s vojskom Trpimirovom kad je ovaj polazio u boj protiv Bizantinaca, da pazi kakve će biti kretnje našega konja. Iako je on na strani Trpimirovoj, ipak mu zabranih da se miješa u borbu (da može objektivnije suditi — op. moja). Znao sam sigurno po prvašnjem iskustvu da će pobijediti ona vojska koje konji budu stupali tako veselim kretnjama kao da triumfiraju. Tako se baš i dogodilo kako je pokazao naš konj svojim veselim kretnjama.

Iz svega ovoga slijedi neminovno da je Trpimir pobijedio, jer Gottschalk potvrđuje ovom pobjedom svoju teoriju o predosjećanju životinja i potvrđuje je vladanjem svoga konja, čemu je opet svjedok njegov istoimeni učenik Gottschalk, a taj je bio iza vojske Trpimirove — dakle, na kneževoj strani i njegov je konj bio veseo.

ovdje da raspravljam o vjerodostojnosti vijesti u istoj povelji da je splitska crkva »metropolis«. O tome su pisali mnogi naši historičari, a da nisu ipak pitanje definitivno riješili.[40] Za sada se barem dade utvrditi da bi teško kasniji interpolator u doba hrvatskoga kraljevstva interpolirao na onakav način navedeni pasus, i zato držim da ono »regnum Chroatorum« spada u originalni tekst isprave pa se slažem u tome s Baradinim mišljenjem u »Episcopus croatensis« (Croatia Sacra Zagreb 1931. II. 185.

Uočimo li faktično stanje i položaj Hrvatske za Trpimira, lako ćemo razumjeti kako se za ovoga kneza javlja prvi put određeno narodno ime hrvatsko »dux Chroatorum« mjesto neodređenoga i općeg slavenskog pod kojim su imenom dotada bili poznati Hrvati. Hrvatska je zaista juridički još priznavala vlast franačkoga carstva, ali vođenje rata na svoju ruku protiv Bizanta, traktiranje sa splitskim nadbiskupom, koji je podanik drugoga vladara negoli ga priznaje knez Trpimir, sjajan dvor knežev po uzoru zapadnih vladara i vijećanje s poglavicama narodnim, sve ovo daje pravo na zaključak da je Trpimir udario temelje hrvatskoj samostalnosti i veličini a potomci su pobrali plodove njegova rada.

Teško je reći išta sigurno je li u vezi s ovim ratom, o kojem nas obavještava Gottschalk, Trpimirovo prijateljevanje s Petrom, nadbiskupom splitskim, ali je svakako knez Trpimir začetnik one politike kasnijih hrvatskih kraljeva Krešimira Velikoga i Zvonimira, koja je išla za tim da što uže priveže prijateljstvom Hrvatsku s Dalmacijom i tako dobije izlaz na more i dođe u dodir sa plodnom zapadnom kulturom. Već je dr. Karaman [41] opazio da se ovome kursu političkom ima pripisati veličina Hrvatske i njen napredak za Krešimira Velikog i Zvonimira.[41] Ovu istu politiku nastavio je Koloman pa rod Šubića i Ljudevit Veliki. Naprotiv Kačići su udarili protivnim smjerom i upropastili su svoju vlast te propali.

Trpimirov prijateljski odnošaj sa splitskim nadbiskupom zrcali se i u tome što mu nadbiskup kumuje, valjada sinu Petru koji dobiva ime svoga kuma. I Trpimir je baštinio ovaj politički smjer od svoga oca Mislava, koji je prvi od knezova počeo darivati splitsku crkvu. Prije toga, kako se razabire iz Trpimirove povelje, nadbiskup nije uopće imao posjeda, pa je nadbiskup Petar kupio neke zemlje zajedno sa kmetovima u Tugarima i Lažanima .

I gradnja samostana u Rižinicama pada malo vremena iza pobjede nad Bizantom. Ako Trpimir izdaje povelju 4. III. 852. godine i dariva svoga kuma, nadbiskupa splitskog Petra, za pozajmljeni novac, kojim je novcem kupio potrebno srebro i zlato za crkvu, to

---

[40] Vidi o tome u Baradinoj studiji: Episcopus chroatensis (Croatia Sacra, arkiv za crkv. pov. Hrvata. God. I. Zagreb 1931, str. 183.)

[41] Karaman: O politici hrv. kraljeva prema hrv. nar. crkvi (Hrvatsko kolo, knj. XII. Zagreb 1931., str. 29.

je znak da je samostan morao biti gotov barem oko 850., a gradio se je valjda godinu dana, dakle oko 848—850.

I nehotice dolazi per associationem idearum na pamet jedan događaj iz kasnije hrvatske povijesti. Kralj Petar Krešimir dariva u Zadru samostan sv. Grisogona otokom Maunom, »jer je svemogući Bog raširio naše kraljevstvo na kopnu i moru«,[42] a knez Trpimir gradi samostan u Rižinicama iza pobjede nad bizantinskim strategom. Naravno, začetnik ove zamisli o gradnji samostana mogao je biti i Gottschalk, kako ćemo odmah vidjeti.

Nije naime isključeno da je knez Trpimir potaknut i od Gottschalka da gradi samostan. Ma da je Dalmacija u primorju obilovala samostanima za rimskoga doba, to je seoba naroda sve one samostane uništila, i baš hrvatski knez Trpimir ima se smatrati osnivačem sredovječnog samostanskoga života u Dalmaciji. Ovaj je čin neprocjenjive važnosti u vjerskom, kulturnom i socijalnom pogledu, jer su samostani bili ognjište svakoga napretka.

Knez je, kako vidjesmo, stanovao u blizini Splita, pa uzmemo li da je boravio u Klisu, to je razumljivo da je i svoju zadužbinu gradio u Rižinicama, u Solinu, na potoku Rupotini a na granici Klisa. Kako je osnivanje samostana presudno i za Crkvu, to je opet sasvim naravno da će ga knez utemeljiti upravo nadomak Splitu, sjedištu nadbiskupovu.

IV. Gottschalkov utjecaj na Trpimira.

Da se vratimo Gottschalku! On je bio bistra glava, učen i poznat po Italiji, Njemačkoj i Francuskoj. Odgojen u Fuldi, žarištu benediktinske učenosti, mogao je lako zadiviti Trpimira svojom učenošću. Možda je Gottschalka i uputio na Trpimira Eberhard, kad nije smio više držati »heretika« na svome dvoru od straha pred Rabanom Maurom, koji je bio dobar prijatelj cara Karla Ćelavoga. Gottschalk nije bio inertan duh, već vrlo agilan, što dokazuje i njegova žilava otpornost do posljednjeg daha proti Rabana Maura i Hinkmara. U Italiju je putovao pod izlikom hodočašća, a zapravo da širi svoju nauku. Antonius Boucat kaže za Gottschalka da se je držao nekim misijonarom: »Deinde per omnia divagans loca specie larvata verbum Dei b a r b a r i s praedicandi«.[43]

Istu stvar tvrdi i Domenico Bernino: intrapresa la pellegrinazione di Roma, molte provincie scorse sotto il pretesto di predicare l' Evangelio alle genti.«

Kakogod bilo, približenje Trpimirovo Zapadu, uticajem Gottschalka, ili splitskoga nadbiskupa, izazvalo je njegovo veliko kulturno djelo: osnivanje benediktinskoga samostana u Rižinicama.

---

[42] Rački: Doc. 72—73.

[43] Antonius Boucat: Theologia patrum dogmatica. Venetiis 1766., ed. II., tom. II. pag. 84.

Mislim, da se više ne može održati mišljenje da su samostanci u Rižinicama bili s Istoka, reda svetoga Bazilija, pogotovo iza ovoga Gottschalkova podatka koji nam prikazuje Trpimira neprijateljem Bizanta.

Već sam naveo dva pisca koja prikazuju Gottschalka aktivnim duhom, pa takvim ga crta i njegov najžešći protivnik Hinkmar kad kaže o Gottschalku da kupi oko sebe učenike želeći im biti vođom u redovničkom životu. Kad nije mogao to biti legitime, jer je napustio svoj samostan bez dozvole opata, to je i protiv pravila redovnički činio. »Gotescalcus . . . habitu Monachus, mente ferinus, quietis impatiens (ommissis) quatuor sibi elegit Capitula, omnium pene perversitatum illarum foetidas et coenulentas feces in se continentia, quibus simplicium et devotorum sensus pervertere et magistri sibi nomen usurpando, post se discipulos trahere illisque qui ad sua vota auribus prurientes magistros sibi coacervare decertant, valeret indebite, quoniam legitime non poterat, vita religiosa et catholica doctrina praeesse.«[45] Da je i iz svoga zatvora Gottschalk podržavao veze sa samostancima i izvan Francuske, Njemačke i Italije pokazuje nam njegovo pismo u stihovima upravljeno Ratramnu, samostancu u Corbais-u:

»Denique sunt multi, Domino donante, magistri Hac regione siti, ingenio locuplete periti; Unde Palatina plerique morantur in aula. Ad hos, atque alios per barbara Regna locatos, Cernua his avidus direxi scripta diebus.«[46]

Dakle, pisao je nekojim učiteljima na carskome dvoru (palatina Aula) i u barbarskim zemljama. Uzmemo li u obzir da Gottschalku nikako nijesu Italija, Francuska i Njemačka barbara regna, a Norik teško da bi nazvao regnum, u Panoniji ne znamo ni za kasnije doba da je bilo samostana, to bih najradije kazao da se ono barbara regna odnosi i na Trpimirovu zemlju, ako ne baš isključivo na nju. Gottschalk nazivlje Trpimira rex, a za prosvijećenoga monaha ondašnja Hrvatska bez velikog broja samostana — a to znači bez škola — nije mogla biti nego barbarska zemlja. Ta i Ivan X., papa, g. 924. nazivlje slavenski jezik barbarskim.[47] Osim Bugarske, koja je tada bila poganska, Gottschalk nije ni bio u drugim zemljama nego u gore spomenutim.

I samoj povelji Trpimirovoj, pa i u natpisu na zadužbini, kao da se vidi neki trag upliva Gottschalkova.

---

[44] Domenico Bernino: Historia di tutte l'heresie. Venezia 1724, tom. II. pag. 501.

[45] Hincmarus: De praedestinatione et libero arbitrio. (Alex. Natalis: Hist. eccl. str. 296).

[46] A. Natalis: o. c. str. 298.

[47] Rački: Doc. str. 190.

Trpimir u ispravi od 852 godine kaže razlog koji ga je naveo da podigne samostan: »Construxi monasterium, ibique catervas fratrum adhibui, quorum sedulis votis et frequens oratio nos immunes redderet de peccatis.« Kaže i da je vrlo zabrinut za spas svoje duše: »incertus de die novissimo . . . sollicitus nimis animae meae.«

Ovo nastojanje da ugodi Bogu dobrim djelima bilo bi po nauci o predestinaciji suvišno, što zamjera Gottschalku i Rabanus Maurus, ali nije vjerojatno da je Gottschalk naučavao onako o predestinaciji kako nas izvješćuju Rabanus i Hinkmar. Da je pak Gottschalk propovijedao potrebu pokore i dobrih djela, to priznaje i Amolon, biskup lionski, koji nije štedio Gottschalka, već ga kudio: »Episcopos, ad quos scribis, quasi misericorditer adhortaris, ut hoc praedicent populis, ut quia jam praefinitam dammationem evadere non possunt, saltem aliquantulum Deo supplicent et humilientur, ut statutas eis vel modicum mitiget et laeviget poenas.«[48] Iz ovih riječi zaključujem da je Gottschalk zaista propovijedao pokoru i brigu za duševno spasenje, a što Amolon ovo djelovanje prikazuje nelogičnim, to je posljedica njegova mišljenja i predispozicije prema Gottschalku.

Natpis na septumu u zadužbini Trpimirovoj glasi prema rekonstrukciji Jelićevoj, koju je poprimio i Bulić: Pro duce Trepimero . . . preces XPO submittatis et inclinata habete colla trementes.«[49] Danas nekoji sumnjaju da spadaju skupa svi djelovi ovoga natpisa, ali i po formi slova i po debljini kamene grede nema sumnje da je »colla trementes« dio Trpimirova natpisa. Strahopočitanje se jasno očituje u tome izrazu.

Nauka o predestinaciji, osobito shvaćena »post praevisa demerita« t. j. osuđenje radi predviđenih zlih djela, dakako da djeluje pokornički na kršćansku dušu, pa ne bi bilo čudno, da se onaj strah ispolji u dokumentima koji su nastali pri podizanju Trpimirove zadužbine, a pod uplivom Gottschalkovim.

Bacimo li pogled na sve dosada nanizane činjenice, ovakova nam se prikazuje slika doba kneza Trpimirova:

Politička moć Hrvatske raste, jer opadaju dvije velike države koje bi je mogle spriječiti u njezinu napredovanju, a to su Franačka i Bizantinsko carstvo. Prisutnost genijalnog monaha Gottschalka, kao i prijateljevanje kneževo s nadbiskupom Petrom, porivom je knezu da i kulturno podigne svoju zemlju, i on utemeljuje benediktinski samostan, prvi u Dalmaciji i Hrvatskoj još onda kada ni u dalmatinskim gradovima nije se na tom polju ništa uradilo iza propasti zapadno-rimskog carstva. Na ovaj se način knez Trpimir

[48] A. Natalis: o. c. str. 303.

[49] Literatura o tome u Bulić-Katić: »Stopama hrv. nar. vladara« str. 52. op. 8.

izdiže iznad ostalih naših vladara kao pionir kulture i začetnik kasnije političke snage hrvatske države. Polet mlade kneževine u ovo doba svjedokom je i uma i naprednog duha Trpimirova, pa pravom možemo reći da je Trpimir utemeljitelj kraljevske loze Trpimirovića ne samo po krvi, već i po duhu, štaviše on je organizator hrvatske države.



S imenom Gottschalkovim vezana je još jedna teološka prepirka, koja mu je opet dala prigodu da se sjeti svoga boravka u našim krajevima. I u ovoj prepirci su bili njegovi protivnici preveć žestoki i nepravedni prema njemu, ma da je on bio u pravu.

U himnu I vesperâ plurimorum martyrum pjevala se je do vremena Gottschalkova posljednja strofa ovako:

»Te *trina o Deitas,* unaque poscimus ut culpas abigas, noxia suptrahas, Des pacem populis, ut tibi gloriam, Annorum in seriem, canant.«

Hinkmar je zabranio da se u njegovoj nadbiskupiji pjeva na taj način ova zaključna strofa i odredio je da se prvi stih promijeni na ovaj način:

»Te *summa o Deitas,* unaque poscimus.« Ovako se i danas pjeva u breviru.

Hinkmar je tvrdio da izraz »trina Deitas« označuje ne samo tri Božanske osobe, nego i tri Božanske naravi, dakle, tri Boga. Franački samostanci, čuvari starih tradicija, a na čelu im Ratramnus, korbejski samostanac, opriješe se Hinkmarovoj novotariji. Ratramnus napisa i djelce u kojem opravdava starinom posvećeni izraz »Trina Deitas.« I Gottschalk ustade na obranu starine s nekoliko članaka, od koji su dosada samo nekoji bili poznati i to u Hinkmarovim citatima. Tumačimo li »Deitas« metaforički za »Deus«, to »Trina Deitas« znači jedan Bog u tri osobe, ali Hinkmar ne pušta ni ovdje svoga protivnika na miru pa u djelu »Collectio ex sacris scripturis et orthodoxorum dictis de una et non trina Deitate etc. (Migne CXXV 473—618 — po Schrörsu) dokazivao je da je Gottschalkovo mišljenje heretičko, jer da Gottschalk naučava da se tri osobe Božanske imaju shvatiti kao tri posebne individualnosti bez obzira na relaciju između njih. Tako bi svaka od Presvetih osoba bila u sebi odvojena supstancija, posebno božanstvo. Ratramnus u traktatu »ad Hidegarium, episcopum meldensem« citatima iz djela sv. Hilarija i Augustina uvjerljivo dokazuje da je potpuno ortodoksan izraz »trina et una Deitas« kao što i »trinus et unus Deus.«

Kad je dopro glas o ovoj prepirci do Gottschalka u tamnici, on napisa traktat opravdavajući izraz »Trina Deitas« kao potpuno katolički i ortodoksan, a svoje protivnike nazva sabelijancima. Hinkmar mu odgovori u djelcu »De non Trina Deitate« nazivajući ga

arijancem.[50] Pa ipak je Gottschalk bio na pravome putu! Veliki auktoritet sv. Tome Akvinskoga stoji za izraz Gottschalkov i Ratramnov. U himnu »Sacris solemniis«, koji je spjevao sv. Toma zaključna strofa ovako počinje:

»Te trina Deitas unaque, poscimus:
Sic nos tu visita, sicut Te colimus...«

Dosada ni u ovome pitanju nismo imali autentičnih djela Gottschalkovih, već smo znali za njegove misli samo po Hinkmarovim citatima.

Bernski rukopis, regbi po ovim odlomcima kojih donosimo fotografije, sadrži i traktat kojim brani Gottschalk stari izraz »Trina Deitas.« On filozofsko-gramatičkim dokazima tumači riječ »Deitas« kao oznaku potpunoga savršenstva supstancije. Tako piše: »Unde crebro solebam et soleo . . . disputando: Infelix homo et miser homuntio fieri vult perfectus homo, id est humanitas. Et Deus, qui semper est perfectus, non esset Deitas atque divinitas?«[51]

Ovu tvrdnju da može rabiti riječ Deitas i Divinitas za Deus potkrepljuje Gottschalk običajnom sintaktičnom formom govora u Dalmaciji. Na fol. 71 v novootkritog rukopisa stoji: — Sic ergo dicitur dietas et divinitas pro Deo. Item homines Dalmatini perinde similiter homines Latini Graecorum nihilhominus (!) imperio subiecti regem et imperatorem communi locutione per totam Dalmatiam, longissimam revera regionem, regem, inquam, et imperatorem regnum et imperium vocant. Aiunt enim: »Fuimus ad regnum« et »Stetimus ante imperium« et »Ita nobis dixit regnum« et »Ita nobis loquutum est imperium.«

Potom donosi potvrde iz Sv. pisma za ispravnost takvog govora. I ovaj odlomak Gottschalkova manuskripta od važnosti je za našu historiju. Već to što Gottschalk poznaje običajni govor u Dalmaciji znakom nam je da je duže vremena boravio na kneževu dvoru pa nam se još vjerojatnijim prikazuje njegovo djelovanje na Trpimira.

Gottschalk lijepo razlikuje hrvatsku Dalmaciju od dalmatinskih gradova koji su podložni Bizantu. Hrvatska je zemlja gdje obitavaju »homines Dalmatini«, a korelativno s time Gottschalk spominje »homines Latini Graecorum nihilhominus imperio subiecti.« Naravno, on uzimlje Dalmaciju u starorimskom opsegu, pa mu je ona »longissima regio,« dok bizantinska Dalmacija nije obuhvatala nego primorske gradove i tri otoka. »Longissima regio« Dalmacija pretežnim dijelom je bila u vlasti Trpimirovoj kao »Dalmatinska Hrvatska.« I Vilim Tirski u opisu puta I križarske vojne kaže za Dalmaciju: »Est autem Dalmatia longe patens regio inter Hungariam et Adriaticum mare sita«.

---

[50] Literatura za ovo pitanje ista je kao i za pitanje o predestinaciji.

[51] G. Morin: Gottschalk retrouvé str. 305.

Dok, dakle, Hrvate Gottschalk spominje pod imenom homines Dalmatini kao stanovnike rimske Dalmacije, Romane u gradovima zove Latinima. Po ovome je jasno da su se stanovnici gradova u Dalmaciji zaista zvali već u IX. vijeku Latinima, čime se popravlja Šišićev nazor da su se oni počeli tako nazivati tek od XII. vijeka.[53]

Značajan je i paralelizam u govoru između »homines Dalmatini« i »Latini.« Za Dalmatince kaže da »regem regnum vocant« — a za Latine »imperatorem imperium vocant.« Navodi i primjere za jedne: Fuimus ad regnum i to na prvome mjestu, jer su i homines Dalmatini prvi spomenuti, a za druge: »Stetimus ante imperium«. Opet za Dalmatince donosi: »Ita nobis dixit regnum« — a za Latine: »*Ita nobis loquutum est imperium*«.

Po ovome sudim da su mu **Dalmatini Hrvati**, jer i on Trpimira zove »rex«, pa su kneza već i u običnom govoru latinskim jezikom zvali »rex« — a možda u narodnom već i »kralj«, ma da nije riječ odgovarala značenjem pojmu kraljevskoga dostojanstva koje je u kasnija vremena bilo uza nju vezano.

I tako manuskript Gottschalkov nađen od gosp. Morina, u tuđoj zemlji i od tuđeg učenjaka, pomaže nam da i ovu sjajnu točku hrvatske povijesti i bolje osvijetlimo i jasnije obranimo istinitost našega najstarijeg diplomatičkog dokumenta, kao što već prije iznesoh.



Svi pisci koji su se bavili Gottschalkom kažu da je pobjegavši iz Italije prošao kroz Dalmaciju, Panoniju i Norik. Ove su se stare rimske pokrajine prostirale po prilici od Passau-a Dunavom do Beograda i kako zahvaća crta potegnuta od ovoga grada prema Draču, a onda obalom Jadranskoga mora do rijeke Raše u Istri pa odatle krivom crtom na zapad od izvora Drave pa na Passau. Na jugoistočnoj strani ovoga kompleksa nalazila se je u Trpimirovo doba bugarska država. Na svome putu dospio je Gottschalk i do Bugara.

Kao što spominje Dalmaciju i Dalmatinske Hrvate u raspravi o Trojstvu Božjem, tako se spominje i Bugara u traktatu o Euharistiji.

U doba naime Gottschalkovo rasplamsala se bijaše prepirka među teolozima o načinu kako je Spasitelj prisutan u Euharistiji. Paschasius Radbertus, monah samostana u Korbeji, napisa raspravu »De corpore et sanguine Christi.« Tu je tvrdio:

1) da je u Euharistiji pravo tijelo i krv Kristova,
2) da iza posvećenja nestaje posve supstancije kruha i vina,

---

[52] Šišić: Enchiridion str. 402.
[53] Šišić: Povijest Hrvata str. 275.

3) da je tijelo Kristovo u Euharistiji ono isto, koje se porodilo od Bl. Dj. Marije.[54]

Kao da su samostanci IX. vijeka bili osobito skloni pravdanju, pa se odmah iza Pashazija javi nekoliko pisaca da reknu svoje mišljenje o tome pitanju. Napisaše posebne traktate Rabanus Maurus, Ratramnus i neki pisac dosada poznat kao »Anonymus«.

I u ovome pitanju prepirka se vodila više o riječima nego o samoj stvari, a to je i razumljivo u doba kada ne bijahu utvrđeni t. zv. termini technici.[55]

Da je to tako, sjajnim nam je primjerom sam Anonymus. Njegov spis »Dicta cuiusdam sapientis de corpore et sanguine Domini adversus Radbertum« dosada se pripisivao Rabanu Mauru i o njemu kaže Mabillon da potpuno sadržaje katoličku nauku, te da bolje nitko ne može izraziti vjeru u realnu Kristovu prisutnost u sv. pričesti.[56] I Mabillon dokazuje da auktor ovako ortodoksna spisa ne može drugi nitko biti nego Rabanus Maurus — dakle, ljuti protivnik Gottschalkov.

U novonađenom Gottschalkovu manuskriptu u Bernu na str. 130 i dalje nalaze se ista nebitna spočitavanja Pashaziju koja se čitaju i u Anonyma. Ovaj se ipak potpuno slaže u bitnosti sa Pashazijem i tvrdi da tko ne vjeruje u realnu prisutnost Kristovu u Euharistiji, taj nije pravi vjernik, pa nastavlja: »Quae cum certissima omnino sint, nec ullas hinc Christianus Christo credens ambigere possit quod et ipsum esse verum pars etiam gentilium scit. Nam quondam in terra Wlgarorum quidam nobilis potensque paganus bibere me suppliciter petivit in illius Dei amore, qui de vino sanguinem suum fecit.«

Morin u raspravi o Bernskom rukopisu dokazuje na temelju ovoga pasusa i na temelju stilističkih osebina Anonyma da nitko drugi nije taj pisac nego — Gottschalk. Nema nigdje spomena da je Rabanus Maurus boravio u Bugara, pa se on ne bi mogao pozivati na onaj događaj s moćnim Bugarinom, koji ga je zaklinjao »Bogom koji je vino u krv svoju pretvorio«.

---

[54] »Licet figura panis et vini hic sit, omnino nichil aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt. Unde ipsa Veritas ad discipulos haec inquit: Caro mea est pro mundi vita. Et, ut mirabilius loquar, non alias plane, quam quae nata est de Maria et passa in cruce te resurrexit de sepulcro (Mabillon: Acta Sanct. saec. IV. pars II str. IX. (Praef.).

[55] Mabillon o. c. Praef. XVII.

[56] Mabillon o. c. Praef. XVIII.

[57] Morin: Gottschalk retrouvé str. 310.

Gottschalk je polazeći iz Dalmacije u Panoniju lako mogao zaći i među Bugare. I tako se u Anonymu susretoše dva nepomirljiva protivnika Rabanus i Gottschalk!

O neposrednoj granici između Bugara i Hrvata svjedoči nam i činjenica da su za Trpimira Hrvati ratovali s Bugarima, o čemu je već bilo govora u ovoj raspravi, kao i pismo pape Ivana VIII., kojim preporučuje knezu Sedeslavu, oko godine 879., da papinskoga poslanika dade zdrava i nepovrijeđena otpratiti sve do Mihajla Borisa, kneza bugarskoga (ad dilectum filium nostrum Michaelem, gloriosum regem eorum). [58]

Uz dva dosada poznata evo, dakle, i trećega svjedočanstva u Gottschalka da je Hrvatska graničila s Bugarskom.

Šišić misli da je ta granica bila »negdje Vrbasu na istok, odnosno na Savi, to jest u današnjoj sjeveroistočnoj Bosni.[59]

Bugari su se krstili oko 864.—5. pa su zaista bili pogani u vrijeme boravljenja Gottschalkova u našim stranama. Lako da je samozvani misijonar k njima zašao da širi kršćansku vjeru, ali se je malo zaustavio kod njih, jer ga već god. 848. nalazimo na saboru u Mainzu gdje ga je dao Rabanus Maurus osuditi kao heretika.

V. Još dva pitanja.

Još bi preostalo da se riješi pitanje nije li Gottschalk identičan s onim Martinom, o kojem kaže Porfirogenet da je u vrijeme arhonta Trpimira, oca Krešimirova, došao iz onoga dijela Franačke koji je između Hrvatske i Venecije. On je bio vrlo pobožan, ali je nosio svjetovno ruho. Tvorio je, kako kažu Hrvati, mnoga čudesa. Bio je hrom i morali su ga nositi na nosiljci. Preporučio je Hrvatima da čuvaju ugovor sklopljen sa Sv. Stolicom da neće nikoga napadati.[60]

Klaić drži da je ovaj Martin bio među Hrvatima u doba Trpimira, kneza. Šišić kao da ga identificira s Madalbertom, papinim poslanikom i posrednikom između Hrvata i Bugara i stavlja ga u doba Trpimira II., kralja. Šakač ga dovodi u vezu s nekim legendarnim sv. Martinom u Podsusedu. Tako i Tkalčić.[61]

Međutim svi ovi pisci samo postavljaju hipoteze bez bližega dokazivanja. Uočimo li pak da Martin čudotvorac dolazi iz onoga

---

[58] Rački: Documenta str. 7.

[59] Šišić: Povijest Hrvata str. 335.

[60] Const. Porphyr. De adm. imp. c. 31, p. 149—50. ed. Bonn. Pod Račkoga: Documenta str. 397. — Klaić: Prilozi hrv. historiji za nar. vl. Zbornik kralja Tomislava — Zagreb 1925, str. 213.

[61] Šišić: Pov. Hrv. str. 433—4. — Dr. S. Šakač: Ugovor pape Agatona i Hrvata proti navalnom ratu (Croatia Sacra, Zagreb 1931. I., str. 75. Tu je i Tkalčićevo mišljenje navedeno.

dijela Franačke koja je između Venecije i Hrvatske, jasno je da je to Furlanska, odakle je zaista i došao Gottschalk. Martin je pobožan, a teška nauka Gottschalkova o predestinaciji lako je pravila utisak neke rigoroznosti, koja je u priprostoga svijeta, kakvi su u ono doba bili Hrvati, identična s pobožnošću. Ta se legenda o pobožnosti mogla još bolje razviti tijekom vremena i uspomenom na ustanovljenje prvoga samostana benediktinaca, koje spada u doba boravka Gottschalkova među Hrvatima.

Martin je sakat, bez nogu. I ovu priču stogodišnja tradicija lako je razvila iz tjelesnoga nedostatka Gottschalkova.

On je bio vrlo zapušten obzirom na vanjštinu. Za cijelog tamnovanja nije se htio okupati, niti lice ni ruke oprati. Bio je vrlo ružan dok još nije dospio u tamnicu, a u tamnici je tako se zapustio, da bi gađenje pobudio, ako bi se dovelo pred sabor.[62]

I ona antiteza između svetosti Martinove i njegova svjetovnoga odijela dade se dovesti u sklad, kad se sjetimo da je Gottschalk bio monachus gyrovagus, prognanik, pa je u onoj legendarnoj antitezi ostala uspomena na to njegovo progonstvo.

Martin u Portirogeneta nastupa kao nekakav posrednik mira u Hrvata, a za Trpimira II. ne znamo sigurno da je ratovao, jer nam nedostaju posvema izvori o njemu. Vidjeli smo da je Gottschalk bio na dvoru kneza Trpimira baš u doba njegova ratovanja s bizantinskim namjesnikom, štaviše, knez je i pobijedio bizantinsku vojsku. Gottschalk sam pripovijeda o nekoj vrsti svoje neutralnosti u tome sporu, ma da je naklon knezu kao svome gostoprimcu.

Gotschalk je zalazio i u bizantinske gradove, kako d kazuje njegovo poznavanje običajnog govora Latina po gradovima. Poznat na obje strane mogao je lako biti onaj posrednik koji, po Porfirogenetu, »ovim Hrvatima odredi da do kraja života paze na ono naređenje presvetoga pape, a i sam im izmoli sličnu molitvu kao papa« t. j. da drže pakt sa Sv. stolicom da neće napadati svojih susjeda.

Poteškoća je u tome što Porfirogenet izričito kaže da je Martin živio za Trpimira, oca Krešimirova, dakle za Trpimira II., kralja. No i tu je mogla carskoga pisca zavesti istovjetnost imena tim više što nije znao za kneza Trpimira iz IX. vijeka, pa je priču priopćenu mu od Hrvata putem kojega svog činovnika postavio u doba svoga savremenika Trpimira, kralja. Inače Porfirogenet nije

[62] Iz pisma Hinkmarova Egilonu: Sed postquam in eamdem mansionem intravit, non solum corpus lavare noluit, verum nec manus, nec faciem. Antea enim, sicut illi testantur inter quos conversatus erat, turpissimus, et adhuc quantum potest in sua turpitudine manet. Et sciatis quia maxima nausea in ista Ecclesia commovebitur, si ad Synodum venire jussus fuerit, aut de ipsa custodia absolutus extiterit« (Natalis A.-Roncaglia: Historia eccl. str. 307.)

nam dobar izvor za hronologiju. Ime samo ne smeta, jer se je vjekovima lako zaboravilo za Hrvate neobično ime Gottschalk, a ostalo opće poznato ime Martina koje je upravo tipično za Franke.

Naravno, ova kombinacija ne čini ni ovu hipotezu posve sigurnom, ali ipak vjerojatnom.



Još treba riješiti pitanje o manuskriptu Gottschalkovu. Njim se bavi i Morin u svojoj studiji kako se naime kod sveopćeg uništenja Gottschalkovih spisa mogao ovaj manuskript sačuvati? G. Morin drži da je ove svoje traktate Gottschalk pisao u tamnici u Hautvillers-u. Na foliju 43 v svjedoči sam Gottschalk: »postquam fui Carisiaci, et adductus huc veni« da se iza osude i utamničenja dao na pisanje. U samostanskoj je tamnici bio u kontaktu s nekim svojim sumišljenicima, od kojih je jedan, po imenu Guntbert, samostanac iz Hautvillers-a, potajno donosio pisma utamničeniku i primao ih od njega da ih isporuči onima za koje su napisana. Ovaj Guntbert ponio je i priziv Gottschalkov na papu i potajno pobjegao iz samostana »cum libris et vestimentis et caballis.«[63] Morin misli da se na putu Guntbert zaustavljao po raznim mjestima i tom prigodom da je nastao i prijepis Gottschalkovih trakata, a to je ovaj Bernski rukopis.[64]



Gostoprimstvo Trpimirovo uzvratio je Gottschalk s nekoliko riječi o knezu i njegovoj zemlji, ali su te riječi zlata vrijedne za hrvatsku povijest, jer su prvorazredno svjedočanstvo iz doba vrlo oskudna historičkim vrelima. Misli iznesene u ovoj studiji probudile su se kod proučavanja Gottschalkovih redaka. Kad iziđe štampom Bernski manuskript i »Tractatus grammaticales« možda ćemo se obogatiti još kojim povijesnim faktom. Dotle čekajmo!



[63] Natalis-Roncaglia: o. c. str. 307.

[64] Morin o. c. str. 311—312.

Nova formulae christologicae Leonis I. Magni papae de Christi activitate interpretatio.*

Dr. Josephus Marić, prof. ord.

Leo I. papa (440—461) notissimam suam formulam christologicam de Christi activitate in epistola proponit, quam contra Eutychetis doctrinam christologicam de »una natura« ad Flavianum, patriarcham Constantinopolitanum a. 449. dedit.[1]

Quae epistola Leonis papae ad Flavianum a theologis communiter epistola dogmatica appellata est, quia dogma de Incarnatione seu de unitate personae et dualitate naturarum in Christo ideologia clara nec non terminologia fixa et accurata contra Monophysismum uberrime exponit et explicat.[2]

Quapropter eadem epistola dogmatica maximam etiam nacta est celebritatem, uti patet ex eo, quod a Patribus concilii Chalcedonensis (a. 541) summo gaudio maximoque plausu acclamata est praecipuusque fons extitit, in quo concilii Chalcedonensis de duabus Christi naturis definitio dogmatica fundata est.[3]

Patres enim concilii Chalcedonensis audita in sessione secunda epistola dogmatica Leonis papae exclamaverunt: »Haec patrum fides, haec apostolorum fides. Omnes ita credimus, orthodoxi ita credunt. Anathema ei, qui ita non credit. Petrus per Leonem locutus est. Apostoli ita docuerunt. Pie et vere Leo docuit, Cyrillus ita loquitur. Cyrilli aeterna memoria. Leo et Cyrillus,

---

* Praesentem quaestionem, quam antea in alia quaestione praevia: Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica, Secunda quaestio praevia ad Novam Apologiam Honorii I. papae [Bogoslovska Smotra — Ephemerides theologicae, Zagreb, 1932, I, 105 (1) — 173 (69)] pro necessitate paucis attigimus [119 (15) — 121 (17)] et quam in Tertia quaestione praevia fusius tractare primo voluimus, claritatis gratia ut specialem Quaestionem praeviam tractare decrevimus. Theodosianorum igitur seu Severianorum et Themistianorum doctrina de Christi voluntate et activitate in Quarta et ultima quaestione praevia delineabitur.

similiter docuerunt. Anathema ei, qui sic non credit. Haec vera fides. Catholici ita sapimus. Haec patrum fides...«[4]

Et in sessione quinta iidem Patres epistolam dogmaticam Leonis »quae ad perimendam Eutychetis malam intelligentiam« conscripta est, suscipiunt utpote »magni illius Petri confessioni congruentem et communem quandam columnam adversus perverse sentientes, ad confirmationem dogmatum...«[5]

Formula vero Leonis papae christologica, de qua in praesenti quaestionem instituimus quaeque ratione praecipua celebris evasit, quia in disceptationibus christologicis saeculorum succedentium contra Monophysitas et Monotheletas cuiuscumque generis ut orthodoxiae norma aestimabatur et defendebatur, sic habet: »Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, et alterum succumbit iniuriis. Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit«.[6]

Formula Leonis papae de Christi activitate, uti ex documentis concilii Lateranensis (a. 649.) et Constantinopolitani oec. VI. (680—681.), quae paulo infra allaturi sumus, eruitur, diversimode intelligebatur.

Ita Patres in istis conciliis tam ii, qui convenerant quam ii, ad quos Patres coram praesentes provocabant, formulae Leonis terminum »cum alterius communione« ut cooperationem mutuam duarum Christi naturarum in uno eodemque subiecto seu supposito inconfuse unitarum, seu ut »communionem in operando obiectivam« accipiunt atque formulam Leonis unitate et identitate suppositi (contra Nestorium) magnopere inculcata sensu antimonophysitico contra Eutychen explicant et defendunt.[7]

Severus autem, patriarcha Antiochenus, (512—518) in ea haeresim Nestorianam inveniebat.[8]

Sergius, patriarcha Constantinopolitanus, (610—638.) e contrario Christi »unam operationem (theandricam)« formula Leonis comprobat.[9]

Macarius, patriarcha Antiochenus, qui concilio Constantinopolitano oec. VI. adfuit, quique cum Sergio Christi unam voluntatem »et unam operationem theandricam« defendit, Leonis formula »duas operationes« exprimi negat.[10]

Iam vero Sergius, Macarius et alii Monotheletae saeculi VII. Theodosianorum i. e. Severi eiusque coaevorum, Theodosii scilicet patriarchae Alexandrini, Themistii, diaconi Alexandrini et aliorum, quos Cyrus, patriarcha Alexandrinus, a. 633. ad Unionem Alexandrinam adduxit, doctrinam de Christi »una operatione et voluntate« et de »una voluntate et operatione theandrica« a Patribus concilii Lateranensis et Constantinopolitani oec. VI. renovare ac restaurare dicuntur.[11]

Ea re in anterioribus Quaestionibus praeviis adducti sumus, ut quaereremus, utrum formula Cyrilli Alexandrini et formula Pseudo-Dionysii Areopagitae sensu subiectivo et antinestoriano interpretari possent.[12]

Eodem modo in praesenti dissertatione quaeremus, utrum formulae Leonis terminus »cum alterius communione« ut »communio in operando subiectiva« intelligi possit; utrum scilicet formula Leonis formas seu naturas Christi in uno eodemque subiecto seu supposito inconfuse unitas, vel potius unum idemque suppositum secundum utramque naturam operationes proprias qua tales perficiens exprimat-abstractione videlicet facta a cooperatione inter utramque naturam possibili; utrum deinde Sergius, Macarius et alii Monotheletae non tantum formula Cyrilli Alexandrini et Pseudo-Dionysii Areopagitae, ad quas Severus eiusque asseclae provocabant, sed etiam formula Leonis papae, in qua Severus haeresim Nestorianam inveniebat, sensu subiectivo seu concreto et antinestoriano intellecta, non obstantibus operationibus divinis et humanis unum idemque in Christo subiectum seu suppositum, unum idemque principium quod, unum eundemque scilicet operantem seu operatorem Christum, operationes divinas atque humanas perficientem, extullerint et quidem ea de causa, quod diversitas operationum unitatem et identitatem suppositi in Christo non dirimat.[13]

Interest igitur scire, utrum formulae Leonis terminus »cum alterius communione« ut »communio in operando subiectiva« sensu explicato intelligi posset, ut videre valeamus, utrum Sergius et Macarius ad eandem formulam sensu subiectivo et antinestoriano provocare potuerint.

Quibus positis dissertationem nostram in quattuor partes dividimus.

In parte prima interpretationem formulae Leonis antimonophysiticam, prouti a Patribus et theologis orthodoxis affertur, breviter delineabimus.

Quam interpretationem auctorum orthodoxorum antimonophysiticam, qui formulae terminum »cum alterius communione« ut »communionem in operando obiectivam« accipiunt, liceat etiam interpretationem obiectivam appellare, et quidem eo magis, ut distinguatur ab alia interpretatione, quam, quoniam terminum »cum alterius communione« ut »communionem in operando subiectivam« sensu explicato intelligimus, interpretationem etiam subiectivam nuncupamus, quamque praeter interpretationem obiectivam possibilem esse, atque etiam sensu antimonophysitico accipi posse in parte secunda probare conabimur.

In parte tertia Severi, patriarchae Antiocheni de formula Leonis mentem paucis evolvemus.

In parte denique quarta videamus oportet, utrum interpretatio formulae Leonis subiectiva primario et principaliter etiam sensu antinestoriano defensa sit; utrum scilicet interpretatio formulae Leonis subiectiva ideologiae ac terminologiae christologicae, cui Monotheletae Sergius, Macarius et alii favebant, congruat ita, ut Sergius et Macarius christologia propria innixi Christi »unam voluntatem et operationem« formula Leonis sensu subiectivo seu concreto et antinestoriano intellecta explicare et comprobare potuerint.

Accedamus igitur ad partem quaestionis huius primam exponendam.

I.

Interpretatio Patrum et theologorum objectiva et antimonophysitica.

Patres utriusque concilii, tum scilicet Lateranensis, tum Constantinopolitani oec. VI. Eutychen, Theodosianos seu Severianos et Themistianos atque Monotheletas impugnant et formula christologica Leonis I. papae innixi duas in Christo naturas inconfuse unitas esse »duasque operationes et voluntates naturales« demonstrant.

Ita v. gr. Martinus I. papa in sessione prima concilii Lateranensis Cyrum, Sergium eiusque successores Pyrrhum et Paulum impugnat et duas naturas »duasque operationes et voluntates naturales« in Christo esse formula Leonis probat atque adiungit: »Si igitur, quomodo dicit praedictus pater, utriusque naturae, ex quibus et in quibus indivise existens cognoscitur, quod proprium est, idem naturaliter et voluntarie operatur, sine dubio utriusque naturalem habuit idem voluntatem et operationem«.[14]

Sergius, episcopus Cyprensis, ad Theodorum papam, Martini I. papae praedecessorem scribit: »Tu es enim ... Petrus et super fundamentum tuum ecclesiae columnae confirmatae sunt ... tu princeps et doctor orthodoxae et immaculatae fidei ... Abscinde blasphemias et iactantiam vaniloquorum et noviter emergentium haereticorum doctorum ... Nos autem a Deo inspirati et sanctorum apostolorum confabulatores et consacerdotes sapuimus, confitemur atque confessi sumus a pristinis temporibus et ex ipsis cunabulis secundum sanctum atque beatissimum papam Leonem, praedicantes omnibus et confitentes: Operatur utraque natura cum alterius communione. Cum quo beatissimo viro et omnes a Deo inspirati et sancti patres fatentur«.[15]

Epistola synodica synodi Carthaginensis sub Victore episcopo coadunata et »sedis apostolicae decretis per omnia« roborata formulae Leonis allatae addit: »Nos itaque patrum decreta in omnibus sequentes, in Christo Domino nostro duas naturas, earumque duas voluntates duasque operationes firmissime praedicamus,

Deum verum atque hominem verum absque delictis veraciter confitemur, repudiantes cunctarum haeresum subsannationes, vanitates et insanias mendaces«.[16]

Item Martinus I. papa in sessione tertia concilii Lateranensis auditis fragmentis in quibus Themistius, diaconus et Agnoetarum dux, Christi »unam operationem theandricam« cum Pseudo-Dionysio Areopagita docet, duas Christi volunnates et operationes naturales defendit, Pseudo-Dionysium sensu obiectivo intelligit et formula Leonis sensu obiectivo intellecta comprobat.[17]

Teste Maximo, episcopo Aquileiensi, Cyrus, Sergius, Pyrrhus et Paulus in omnibus assentiunt illis haereticis »qui in confusione et divisione errant« i. e. Ario, Eunomio, Macedonio, Theodoro (Mopsuesteno) Apollinario et Nestorio. Quin immo Cyrus, Sergius, Pyrrhus et Paulus »imprudentiores« sunt haereticis citatis, quia secundum eosdem Leonis formula Christi »unam operationem« credendam esse exprimit.[18]

In sessione secunda concilii Constantinopolitani oec. VI. epistola dogmatica Leonis papae ad Flavianum legebatur.[19]

Legati vero sedis apostolicae audita formula Leonis papae de Christi activitate Constantino imperatori exclamaverunt: »Ecce benignissime domine, manifeste duas naturales operationes inconfuse et indivise in Domino nostro Jesu Christo praesens sanctissimus praedicat pater, cuius praesentem sermonem quarta synodus firmamentum orthodoxae fidei inscripsit, et damnationem universae haeresis utpote professioni beati principis apostolorum Petri convenientem ...«[20]

Agatho papa, in epistola sua ad Constantinum imperatorem et fratres eius data quaeque in sessione quinta concilii Constantinopolitani oec. VI. perlecta et consensu unanimi approbata est, ait: »Et dum defensor veritatis sanctus Leo ad confessorem Christi Flavianum in dogmatico tomo edisserit inquiens: Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, et subsequenter per intelligentiae rationem discernit, Verbum quod Verbi est operans, et carnem quod carnis est exequentem, et uniuscuiusque naturae congruentia opera contemplatur, quamvis eas ab alterutrum communione non separet: rebus ipsis ostendit eximius pontifex, immo et omnis cum eo generalitas sancti Chalcedonensis concilii, quod et deitas Christi naturalem operationem inconfusam in unitate servavit, et humanitas eius, quae ad operationem humanae substantiae competunt, executa est, et utraque de uno inconfuse atque inseparabiliter processerunt Domino nostro Jesu Christo, qui ex utrisque subsistit et in utrisque unus idemque permansit[21].

»Unde consequenter«, adiungit formulae Leonis Synodus Romana Agathonis papae »sicut duas naturas sive substantias, id est, deitatem et humanitatem inconfuse, indivise, incommunicabiliter,

eum habere veraciter confitemur: ita quoque et duas naturales voluntates et duas naturales operationes habere, utpote perfectum Deum et perfectum hominem unum eundemque ipsum Dominum Jesum Christum pietatis nos regula instruit: quia hoc nos apostolica atque evangelica traditio sanctorumque patrum magisterium, quos sancta apostolica atque catholica ecclesia, et venerabiles synodi suscipiunt, instituisse monstratur«.[22]

Legatorum Sedis apostolicae codex, qui in sessione X. concilii Constantinopolitani oec. VI. legebatur quique »testimonia sanctorum et probabilium patrum ostendentia duas voluntates et duas operationes« affert, inter alia testimonia etiam formulam Leonis papae continet.[23]

Patres concilii Constantinopolitani oec. VI. in sessione XVIII. definitionem dogmaticam de duabus Christi voluntatibus et operationibus proclamantes epistolas Agathonis papae approbant et amplectuntur »utpote consonantes sancto Chalcedonensi concilio, et tomo sacerrimi ac beatissimi papae eiusdem antiquae Romae Leonis, qui directus est ad sanctum Flavianum, quem et columnam rectae fidei huiusmodi synodus appellavit: ad haec et synodicis epistolis, quae scriptae sunt a beato Cyrillo adversus impium Nestorium, et ad orientales episcopos«.[24]

Omnino eodem sensu Patres, qui concilio Lateranensi anteriores sunt, uti v. gr. Sophronius, patriarcha Hierosolymitanus in sua epistola synodica, quae in sessione VI. concilii Constantinopolitani legebatur et Maximus Confessor, uti etiam omnes theologi posteriores inde a Ioanne Damasceno usque ad recentisima tempora formulam Leonis papae interpretati sunt.[25]

Omnes igitur auctores, quos supra memoravimus, formulae Leonis terminum »cum alterius communione« ut »communionem in operando obiectivam« accipiunt, uti patet ex illis textibus, quos in Secunda quaestione praevia cognovimus et quibus formulam christologicam Pseudo-Dionysii de Christi activitate theandrica formula Leonis papae sensu obiectivo intellecta explicant.[26]

Naturae Christi nempe- ita communiter theologi Leonem papam explicant-opera propria »cum alterius communione« seu unione obiectiva i. e. cooperatione mutua perfecisse dicuntur, quatenus scilicet utraque natura in uno eodemque subiecto seu supposito divino Verbi alteri naturae simul cooperanti unita opera propria perpetrasse perspicitur.

Cum autem cooperatio naturae Christi humanae ad omnes naturae eius divinae operationes proprias ut absurda nullatenus sustineri possit, interpretationis obiectivae asseclae Leonis papae assertionem absolutam, quatenus operationes Christi divinas attingit, ad illa opera Chriti divina seu miraculosa restringere coacti sunt, in quibus natura eius humana de facto partem habuit; eademque ut distincta ab operibus pure divinis, operationes Christi mixtas appellant.

Quae opera miraculosa a theologis opera Christi κατ' ἐξοχὴν communiter appellari solent.[27]

Cooperatio e contra naturae Christi divinae ad omnes operationes eius humanas iure merito sustinetur, et quidem ratione personae seu suppositi divini. Persona videlicet divina Verbi Dei naturam tanquam hypostasis propria non tantum simpliciter sustentabat, sed etiam dirigebat atque eam diversimode afficiebat. Et multi theologi iisdem rationibus adducti omnes operationes Christi humanas cooperatione suppositi divini peractas esse existimant.

Nihilominus auctores non pauci assertionem absolutam Leonis, quatenus etiam operationes Christi humanas respicit, restringunt, operationes Christi mixtas, operationes pure divinas et operationes etiam pure humanas distinguentes.[28]

Secundum hanc igitur communem theologorum interpretationem formula Leonis papae una ex parte unitatem et identitatem suppositi effert et altera ex parte cooperationem mutuam naturarum in Christo inconfuse unitarum — utique relativam — in operibus propriis perficiendis extollit.

Formula vero Leonis papae, qui, uti vidimus, terminum »cum alterius communione« sensu absoluto proponit, nulla restrictione indiget in alia interpretatione, cuius possibilitatem modo in parte secunda probandam aggredimur.

II.

Interpretatio subiectiva et antimonophysitica.

Hac in parte tertia investigabimus, utrum formulae Leonis papae terminus »cum alterius communione« ut »communio in operando subiectiva« sensu declarato intelligi posset.

Utraque Christi forma seu natura »cum alterius communione« seu in alterius naturae unione, vi unius eiusdemque subiecti seu suppositi persistens, opera propria perfecisse dici potest, quatenus scilicet utraque Christi natura, quamvis cum altera natura in uno eodemque supposito unita sit, nihilominus utpote, inconfuse alteri unita, opera propria peragebat.

Aliis verbis: Utraque Christi natura »cum alterius communione« i. e. non obstante communione seu unione cum altera natura in uno eodemque supposito, non obstante scilicet unitate et identitate suppositi, opera propria perpetrasse affirmari potest eo quod unitas et identitas suppositi neque naturarum neque proprietatum naturalium diversitatem in Christo sustulerit.

Uti enimvero natura Christi humana vi unionis hypostaticae seu vi unitatis et identitatis suppositi omnes operationes proprias humanas — in supposito Verbi divini persistens — exercebat, ita viceversa natura Verbi divina, inde scilicet ab incarnatione, omnes operationes divinas naturae humanae sibi hypostaticae assumptae

unita — et non ab ea divisa et separata — perfecit, quia unum idemque subiectum seu suppositum, unus idemque verus Deus et verus homo in Christo necessario agnoscitur.[29]

Communio seu unio igitur illa, quae hoc in casu locum habere putatur, non tantum ad omnes Christi operationes humanas, sed etiam ad omnes ipsius operationes divinas aeque sese extenditur.

Utraque deinde Christi forma seu natura »cum alterius communione« i. e. non obstante communione seu unione in uno eodemque subiecto seu supposito cum altera natura, quamvis scilicet in uno eodemque supposito unita sit alteri naturae — sive cooperanti sive non cooperanti — opera propria peregisse affirmari potest.

Naturae scilicet Christi in uno eodemque supposito indivisae et inconfuse unitae opera propria perficientes considerari possunt abstractione facta a cooperatione mutua inter utramque naturam possibili, quatenus videlicet operationes utriusque naturae propriae qua tales sensu reduplicativo i. e. omnes Christi operationes divinae tanquam a natura divina una ex parte, et omnes operationes humanae tanquam a natura eius humana procedentes altera ex parte considerantur.

Cooperatio mutua hic inter utramque naturam prae oculis non habetur, attamen neque excluditur sed iuxta possibilitatem obiectivam praesupponitur.

Unitas enim et identitas suppositi in Christo neque cooperationem mutuam secumferre potest, uti patet ex multis operibus Christi divinis, ad quae peragenda cooperatio naturae eius humanae simpliciter impossibilis erat.

Nunc videamus oportet, utrum formulae L e o n i s papae terminus »cum alterius communione« in suo contextu sensu subiectivo seu» «ut communio in operando subiectiva« ratione explicata accipi possit.

Formula L e o n i s papae termino »cum alterius communione«, uti supra monuimus, sensu absoluto seu sine ulla restrictione utitur.

Quapropter, si idem terminus sensu obiectivo accipitur, i. e. ut cooperatio mutua naturarum in Christo, uno eodemque subiecto seu supposito inconfuse unitarum in operibus propriis perficiendis, formula L e o n i s sensu absoluto prolata quoad operationes Christi divinas necessario restringi debet.

Si vero formula L e o n i s quoad operationes Christi divinas non restringitur, ad interpretationem subiectivam nobis recurrendum remanet, in qua quoad omnes operationes Christi non tantum humanas sed etiam divinas vera esse apparet atque nulla restrictine indiget, et quidem eo minus, quod L e o papa in contextu nulla afferat exempla, vi quorum verba L e o n i s sensu absoluto prolata ulla ratione restringenda essent.

L e o papa etenim »miracula« et »iniurias« minime ut opera utriusque Christii naturae cooperatione perpetrata afferre, sed, »miracula« una ex parte et »iniurias« altera ex parte extollere

videtur, ut diversitatem naturarum in uno eodemque supposito divino in Christo inconfuse unitarum seu unum idemque Christum verum Deum verumque simul hominem esse ostendat.

Leo papa nimirum in diversitate naturarum Christi probanda ad activitatem naturarum qua talem, i. e. sensu exclusivo consideratam, recurrere videtur, cooperationem scilicet inter utramque naturam quidem non excludendo sed neque respiciendo.

Quam Christi naturarum inconfuse unitarum diversitatem impermixtam certe operibus utriusque naturae propriis qua talibus potius sensu videlicet reduplicativo quam operibus utriusque naturae cooperatione perpetratis seu mixtis comprobare voluisse dici potest.

Quae interpretatio formulae Leonis subiectiva confirmari posset contextu antecedenti et consequenti, uti super omnia etiam scopo, quem Leo papa tota sua epistola dogmatica ad Flavianum prosequitur.

Leo papa videlicet, postquam de errore et causa Eutychetis ex gestis Synodi Constantinopolitanae a. 449. a Flaviano, patriarcha Constantinopolitano, accuratius certior factus est, epistolam suam dogmaticam in sex capita divisam in eum finem conscripsit, ut contra Eutychen eiusque asseclas unitate et identitate suppositi in Christo magnopere inculcata naturam divinam et humanam in ipso inconfusas esse ostenderet itaque Christum unum eundemque verum Deum et verum hominem cum vera carne et anima absque tamen peccato esse demonstraret.[30]

Iuxta caput primum eiusdem epistolae, quod per modum introductionis sumi debet, Leo papa de scandalo »contra integritatem fidei« exorto ex epistola Flaviani nec non ex actis Synodi Constantinopolitanae certior factus est. Eutyches, quamvis sit presbyter, tamen »multum imprudens et nimis imperitus« apparet. Ipse »impia sapit« et »sapientioribus doctioribusque« non cedit. Sed in hanc insipientiam cadunt illi, qui in veritate investiganda »ad propheticas voces«, ad »apostolicas litteras« et »ad evangelicas auctoritates« non recurrunt. Et ideo »magistri erroris existunt, quia veritatis discipuli non fuere«. Eutyches »symboli initia« non comprehendit et quomodo »eruditionem de sacris novi et veteris testamenti paginis« acquirere poterat? Ipse ut senes non capit illa, quae baptizandi »per totum mundum« perspiciunt.[31]

Iuxta caput secundum Eutyches nescit, quid »de Verbi incarnatione« sentiendum sit. Et cum in veritate investiganda lectioni »sacrarum scripturarum« vacare nollet, saltem illam »communem et indiscretam confessionem« prae oculis habere potuit, quam fidelium universitas profitetur: Credere se in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum Filium eius unicum, Dominum nostrum, qui natus est ex Spiritu Sancto ex Maria Virgine. Quibus tribus sententiis omnium fere haereticorum machinae destruuntur«.[32]

Allatum symbolum Leo papa textibus comprobat S. Scripturae, quibus contra Eutychen Christum verum Deum verumque

hominem ex vera carne humana »spiritu vitae rationalis« animata, quamvis conceptu virginali conceptus sit, constitutum esse ostendit.[33]

In capite tertio Leo papa thesim suam magis concrete probare aggreditur et utriusque naturae Christi proprietatem salvam esse asserit quia in »integra... veri hominis perfectaque natura« natus est Deus »totus in suis, totus in nostris«. Attamen Christus »particeps delictorum« nostrorum non fuit, etsi »communionem humanarum subiit infirmitatum«. Utraque natura »tenet sine defectu proprietatem suam« et »sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit«.[34]

In capite quarto formula Leonis occurrit cum suo contextu antecedenti et consequenti.

In contextu antecedenti Leo papa Filium Dei verum hominem, absque tamen peccato, nativitate virginali factum esse affirmat et concludit: »Qui enim verus est Deus, idem verus est homo; et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate«.[35]

Leo papa thesim modo citatam formula sua christologica confirmat dicendo: »Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est. Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, et alterum succumbit iniuriis. Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit«.[36]

Thesi vero repetita verbis: »Unus idemque est, quod saepe dicendum est, vere Dei Filius et vere hominis filius«, Leo papa in argumentis afferendis prosequitur: »Deus per id quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum (Ioann. I, 1); homo per id quod Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (ibid. I. 14). Deus per id quod omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil (ibid. I. 3); homo per id quod factus est ex muliere, factus sub lege (Gal. 4, 4). Nativitas carnis manifestatio est humanae naturae; partus virginis divinae est virtutis indicium. Infantia parvuli ostenditur humilitate cunarum; magnitudo Altissimi declaratur vocibus angelorum. Similis est rudimentis hominum, quem Herodes impie molitur occidere; sed Dominus est omnium, quem Magi gaudent suppliciter adorare. Iam cum ad praecursoris sui Ioannis baptismum venit, ne lateret, quod carnis velamine divinitas tegeretur, vox Patris de coelo intonans dixit: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui (Matth. 3, 17). Quem itaque sicut hominem diabolica tentat astutia, eidem sicut Deo angelica famulantur officia. Esurire, sitire, lassescere, atque dormire, evidenter humanum est. Sed quinque panibus quinque millia hominum satiare, et largiri Samaritanae aquam vivam, cuius haustus bibenti praestet, ne ultra iam sitiat, supra dor-

sum maris plantis non desidentibus ambulare, et elatione fluctuum increpata tempestate consternere; sine ambiguitate divinum est. Sicut ergo, ut multa praeteream, non eiusdem naturae est, flere miserationis affectu amicum mortuum, et eundem remoto quadriduanae aggere sepulturae ad vocis imperium excitare redivivum; aut in ligno pendere, et in noctem luce conversa omnia elementa tremefacere; aut clavis transfixum esse, et paradisi portas fidei latronis aperire; ita non eiusdem naturae est, dicere: Ego et Pater unum sumus; et dicere: Pater maior me est (Ioann 10, 30; 14, 28)«[37]

Leo papa igitur ad thesim suam contra Eutychen probandam multa affert argumenta i. e. testimonia S. Scripturae externa, declarationes ipsius Christi, diversos eventus et status naturam divinam et humanam manifestantes, activitatem ipsius seu opera divina et humana, et quidem sine respectu ad cooperationem mutuam inter utramque naturam possibilem, immo opera exclusive divina, i. e. opera, in quibus natura humana partem habere simpliciter non potuit.[38]

Quibus argumentis allatis concludit: »Quamvis enim in Domino Jesu Christo Dei et hominis una persona sit, aliud tamen est, unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria. De nostro enim illi est minor Patre humanitas; de Patre illi est aequalis cum Patre divinitas«.[39]

In capite deinde quinto Leo papa imprimis sequelam unionis hypostaticae extollit i. e. communicationem idiomatum, vi cuius »et filius hominis legitur descendisse de coelo« et Filius Dei »carnem de ea virgine, de qua est natus, assumpsisse« et »filius Dei crucifixus« dicitur ac »sepultus«. Deinde Leo papa affert alia argumenta ex S. Scriptura, praesertim ex vita Christi post resurrectionem ipsius, quibus probat Christum esse verum Deum et verum hominem et proprietatem »divinae humanaeque naturae« in ipso permanere. Christus vera carne passus et mortuus est ac resurrexit veraque passione et morte sua nos redemit et »catholica ecclesia hac fide vivit, hac proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas.«[40]

In parte denique sexta Leo papa contra Eutychetis »sermonem nimis insipientem nimisque blasphemum« insurgit, iuxta quem ante incarnationem Christum »ex duabus naturis« et post incarnationem »unam naturam« in Christo admittendam et credendam esse affirmat. Eutyches sine ullo dubio condemnatione dignus est. Sed si omnia quae docuit »viva voce et praesenti subscriptione« revocaverit, parcendum ei est quia tunc demum »fructuosissime fides vera defenditur, quando etiam a sectatoribus suis opinio falsa damnatur«.[41]

Omnino eodem modo Leo papa in epistola ad Leonem Augustum data, in qua contra Nestorium et Eutychen

Symbolo Nicaeno innixus insurgit atque eosdem anathematizandos esse affirmat.[42]

Idem papa epistolae citatae ad Leonem Augustum diversa *adiungit Patrum testimonia, quibus unum eundemque Christum* verum Deum verumque hominem cum vera scilicet carne et anima esse probat.[43]

Formula igitur christologica Leonis papae, si terminus »cum alterius communione« etiam ut »communio in operando subiectiva« sensu explicato accipitur, nihilominus unitatem et identitatem subiecti seu suppositi una ex parte et utriusque naturae inconfuse unitae opera propria qua talia altera ex parte, seu unum idemque suppositum secundum utramque naturam opera propria sensu reduplicativo perficiens effert.[44]

Eadem pormula, uti patet, necessarium consequens est theseos fundamentalis, quam Leo papa exprimit verbis: »Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae, et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, et a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas« et »Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura«.[45]

Quibus positis formula Leonis papae terminis aequivalentibus ita exprimenda esse videtur:

Quamvis in Christo Dei et hominis una persona sit seu quamvis naturae Christi in uno eodemque supposito unitae sint, nihilominus utpote inconfuse unitae, opera propria qua talia, sensu videlicet reduplicativo, perpetrasse dici debent eo quod unitas et identitas suppositi neque naturarum neque proprietatum naturalium diversitatem ullo modo e medio tollat.

Quae interpretatio formulae Leonis papae subiectiva modo exposita interpretatio antimonophysitica „κατ' ἐξοχήν“ appellari potest.

Quibus peractis ultima nobis quaestio discutienda et solvenda relinquitur, utrum scilicet Sergius, Macarius et alii ideologiam et terminologiam christologicam propriam formula Leonis papae sensu subiectivo seu concreto et antinestoriano accepta comprobare atque illustrare potuerint.

Antequam vero de Sergio, Macario aliisque sermonem instituemus, de Severi mente pauca in parte tertia praemittere liceat.

III.

Interpretatio Severi, patriarchae Antiocheni, qui formulam Leonis I. papae Nestorianismi arguebat.

Iam ante Severum, in sessione scilicet secunda concilii Chalcedonensis, postquam epistola dogmatica Leonis papae perlecta et a Patribus approbata est, episcopi ex Illyrico et Palaestina formulam christologicam Leonis papae ut textum dubiosum protulerunt, utpote qui haeresi Nestorianae non sat resisteret.[46]

Qui episcopi postea in sessione quarta eiusdem concilii se consentire declarant Synodo Nicaenae, Constantinopolitanae I. Ephesinae atque Leonem papam »summe orthodoxum« esse agnoscunt. Cum enim Legati apostolicae sedis praesente Anatolio, patriarcha Constantinopolitano »dilucidaverunt, quae linguae obscuritas secernere subnotabat« et »omnem dubitationem« removerunt atque anathemati subiecerunt« separantem a divinitate carnem Domini et Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, quam sibi adunavit de sancta virgine Maria Genitrice Dei, et non dicentem divina et humana eiusdem esse inconfuse, indivise et sine conversione« episcopi, quos supra memoravimus, epistolae Leonis papae consenserunt et subscripserunt. [47]

Severus vero Synodum Chalcedonensem et epistolam dogmaticam Leonis papae anathematizat et eos »qui dicunt vel dixerunt in duabus naturis unum Dominum nostrum Jesum Christum post ineffabilem et incomprehensibilem unitionem, et consequenter earum duas operationes aut proprietates«.[48]

Ad Eleusinium quendam scribit Severus: »Anathematizandi sunt igitur illi, qui unum Christum in duabus definiunt naturis et utramque naturarum operari propria dicunt.«[49]

Theodosio, patriarchae Alexandrino ait anathematizandam esse »impiam Synodum Chalcedonensem et blasphemum tomum papae Leonis, quia dualitate naturarum cum operationibus et proprietatibus »divinam et indivisam et inconvertibilem incarnationem post unitionem separet....«[50]

Idem Severus ad Oecumenium dicit: »Si igitur transformavit Verbum eam, quam sibi secundum subsistentiam univit humanitatem, non in propriam naturam, mansit enim quod erat, sed in suam gloriam atque operationem, et quae carnis erant, propria facta sunt Verbi, quomodo utramque formam operari quae sua sunt dabimus? Anathematizandi sunt igitur hi, qui in duabus naturis definiunt unum Christum, et unamquamque formam operari, quae sua sunt, dicunt. Ea itaque quae agebantur et operabantur, ab uno Christo multum differunt. Quaedam sunt divina, quaedam humana: veluti corporaliter vadere, super terram ire, iter agere, profecto humanum est: crura vero vexatis, et ambulare super terram penitus non valentibus, sanum gressum dare, divinum est. Sed unum incarnatum Verbum hoc quoque et illud operatum est: et nequaquam hoc quidem huius hoc vero illius naturae est: neque vero eo quod diversa sunt operamenta, ideo duas operatrices naturas vel formas iuste definiemus.«[51]

»Unam igitur« ait Severus ad Paulum quendam, »subsistentiam profitentibus Emmanuel, consequens est, unam naturam profiteri Dei Verbi incarnatam et ipsam operantem divina et humana, et non, secundum Leonis tomum, operantes duas naturas et formas supponere, communicante alterutrum coniunctione affectuali.

Hoc enim sibi vult blasphemia illa: Operatur enim utraque forma quod proprium est.«[52]

Severus igitur formula Leonis duas exprimi naturas agnoscit. Attamen quia, uti antea fusius probavimus, terminos „φύσις et ὑπόστασις" pro synonimis habet atque consequenter formulam Leonis nec non concilii Chalcedonensis definitionem dogmaticam termino »in duabus naturis« expressam Nestorianismi arguit.[53]

Si utraque forma — argumentatur Severus - operatur quod proprium est, quia utraque »sine defectu suam proprietatem« tenet: si Verbum scilicet operatur propria, i. e. opera tantum propria seu unice et exclusive quae Verbi sunt, Verbum in operibus suis humanis nullam partem habet nisi concursu generali, qui, uti patet, ad omnes causas secundas aequo modo necessario extenditur. Et si caro viceversa seu humanitas propria exequitur, i. e. opera tantum propria perficit, in operibus Christi divinis partem non habuit.

Iam vero-concludit scilicet Severus - ex hoc sequitur, carnem Verbo physice unitam non esse, sed Verbum et carnem duo esse subiecta seu supposita divisa et unione tantum relativa seu morali unita.[54]

Cum autem in quarta seu ultima Quaestione praevia de doctrina, quam de Christi voluntate et activitate Theodosiani seu Severiani et Themistiani profitebantur, ex professo sermo erit, hac in quaestione hic morandum non est et ea de causa ad Sergium et Macarium tractandum transeamus.[55]

IV.

Interpretatio subiectiva et antinestoriana.

Cyrus, patriarcha Alexandrinus, ante Unionem, quam cum Theodosianis a. 633. fecit, Leonem papam in epistola dogmatica ad Flavianum duas operationes cum alterius communione operantes »manifestissime« proclamare affirmat. At quia Heraclius (610—641). in epistola ad Arcadium, archiepiscopum Cyprensem, prohibuit, quominus »duae operationes« in Christo post unionem dicerentur, Cyrus interrogat Sergium, patriarcham Constantinopolitanum (610—638): »qualiter duas operationes post unionem dicere recusantes in una, id est singulari operatione in omnibus divinis eloquiis possumus concludere, tam quod passibile, tam quod impassibile est, ipsius ineffabilis dispensationis Salvatoris nostri Jesu Christi . . .«[56]

Sergius Cyro respondet, quaestionem propositam ab »magnis et universalibus conciliis« motam non esse neque consequenter »de eiusmodi quaestione definitionem quamlibet esse prolatam a quodam orthodoxorum conciliorum« Nonnuli probabiles patres — et praecipue Cyrillus Alexandrinus, »unam operationem vivificam Christi veri Dei nostri« — docuerunt. Mennas,

patriarcha Constantinopolitanus (536—552) »sermonem« ad Vigilium papam misit »in quo et ipse simili modo unam voluntatem et unam magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi operationem astruxit«. Catholicae ecclesiae doctores, e quibus Sergius Eulogium, patriarcham Alexandrinum (580—607), nominat, Leonis epistolam ad Flavianum, quae commune revera rectae fidei fundamentum existit »contra multos« ex impio schismate maledicti Severi »defendebant, sed nullus Leonem verbis:« Agit enim utraque forma cum alterius communione »duas operationes« docere affirmat. Et si quis, concludit Sergius, ostendere valuerit »quempiam probabilium patrum, quorum dogmata catholicae astruunt ecclesiae, duas operationes in Christo dicere tradidisse, opportunum est per omnia sequi. Omnino enim necesse est non solum secundum sensum sequi sanctorum patrum dogmata, sed et eisdem vocibus uti cum illis, nihilque penitus innovare.«[75]

Sergius accepta epistola Cyri de Unione Alexandrina peracta Cyro epistolam dat, in qua gaudet et Deo gratias agit, quod Theodosiani, qui civitatem Alexandrinam et omnes regiones eius »inhabitant« in catholicam et apostolicam unitatem regressi sunt. Cyrus — teste eodem Sergio-Theodosianis a Patribus quinque Synodorum »unam eamdemque orthodoxam fidem« definitam esse ostendit et ita »apertum et nimis facilem trasitum ad unitatem a Deo amabilem« efecit.[58]

Sergius deinde breviter enumerat omnia capitula Unionis Alexandrinae, ex quibus doctrinam christologicam in concilio Chalcedonensi definitam a Tdeodosianis plene admitti apparet. »Atque eundem« ait Sergius caput septimum eiusdem Unionis citans, »operari divina et humana una operatione (sc. theandrica), qui omnis divina et humana operatio ex uno eodemque incarnato Deo Verbo procedebat. Secundum hunc pium intellectum et Leo, sanctae memoriae Romanus archiepiscopus, sapuit et docuit dicens: Agit utraque forma cum alterius communione«.[59]

Sergius igitur fidem a Patribus »quinque Synodorum« definitam confitetur atque consequenter epistolam dogmaticam Leonis papae et concilii Chalcedonensis doctrinam christologicam de duabus naturis inconfuse unitis praedicat.

In quaestione vero solvenda, utrum scilicet oporteat »duas praedicare operationes, an unam dicere operationem« Patrum doctrinam non tantum quoad sensum — ait Sergius — sed etiam quoad terminologiam sequi necessarium est.

Attamen Sergius paulo postea una ex parte quia de Christi voluntate et activitate definitio dogmatica adhuc non extiterat, et alia ex parte, sub influxu formulae christologicae Cyrilli Alexandrini et »sermonis« Mennae ad Vigilium papam ac formulae Leonis papae Unionem Alexandrinam cum Theodosianis peractam approbat atque caput septimum Unionis de Christi activitate theandrica prae oculis habens Pseudo-Dionysium eate-

nus de Christi una operatione (sc. theandrica) locutum esse supponit, quatenus, uti supra notavimus, »omnis divina et humana operatio ex uno eodemque incarnato Deo Verbo procedebat«.[60]

Quam formulam Pseudo-Dionysii Sergius Leonis papae formulae aequivalere asserit.

Sergius nimirum formulae Leonis termino »Agit« unum idemque subiectum seu suppositum agens, unum scilicet idemque principium quod activitatis subintelligit et verbis »utraque forma«, quae in casu sexto seu ablativo ponit, principia quibus activitatis Christi exprimit.

Verosimilis igitur est sententia nostra, secundum quam Sergius tum Pseudo-Dionysium tum Leonem papam sensu subiectivo interpretatus est.

Quae sententia nostra confirmari possit ex illis, quae Sergius ad Honorium I. papam et ad Heraclium, imperatorem scripsit.

Sophronius enim, qui patriarcha Hierosolymitanus a. 634. creatus est, qua monachus una cum Maximo Confessore Alexandriae a. 633 commorans, Cyro contradixit, cumque eum a capitulis eiusdem Unionis, eo quod doctrinam de una Christi operatione theandrica continerent, promulgandis nullo modo deterrere posset, ad Sergium se contulit, ut Cyrum ad vocem »unius operationis« ex Unionis capitulis demovendam permoveret.[61]

Sergius enim in epistola sua ad Honorium papam de eadem re scribit: «Quomodo enim non esset durum et valde onerosum, quando hoc resolvere evertereque erat futurum quidem omnem illam concordiam, atque unitatem, quae bene fuerat effecta, tam apud Alexandrinam magnam civitatem, quamque per universas sub ea provincias, quae nullo tempore, usque nunc acquieverat, nomen saltem simplex divini, atque laudabilis patris nostri Leonis, aut sancti, et magni, atque universalis Chalcedonensis concilii mentionem facere, nunc vero praeclara, et magna voce in divinis missarum arcanis hoc praedicantes?«[62]

»Multis igitur« concludit Sergius, »a nobis de hoc motis sermonibus ad praenominatum venerabilem Sophronium, postremo adhortati sumus, testimonia nobis proferre sanctorum ac probabilium patrum, illorum videlicet, quos omnes communiter doctores confitentur, et quorum dogmata legem sanctae Dei cognoscunt ecclesiae, duas nominatim et ipsis verbis operationes in Christo dicendas tradentia; ille autem hoc facere penitus non valuit«.[63]

Nhilominus Sergius »incipientem ex hoc inter quosdam hic contentionem exardescere« perspiciens et »ex huiusmodi decertationibus haereseon dissensiones« semper oriri sciens »talem superfluum verborum conflictum« omnibus viribus sedandum esse iudicavit.[64]

Qua de causa Sergius Cyro scripsit, ut Unione peracta nemini in posterum permitteret »unam aut duas proferre operationes in Christo« sed »sicut sancta et universalia tradiderunt concilia, unum eundemque Filium unigenitum, Dominum nostrum Jesum Christum verum Deum operatum confiteri tam divina quamque humana et omnem divinam atque humanam operationem ex uno eodemque incarnato Deo Verbo indivise procedere et ad unum eundemque redigi« eo quod »unius quidem operationis vox, quamquam a quibusdam sanctis dicta est patribus, tamen peregrina videatur, et perturbare aures quorumdam suspicantium ad peremptionem hanc proferri inconfuse atque secundum subsistentiam unitarum in Christo Deo nostro duarum naturarum, quod non est unquam, nec fiat.« Similiter autem »et duarum naturarum dictio« multos scandalizat »utpote a nullo sanctorum et probabilium ecclesiae institutorum edita. Insuper et consequens ei sit praedicare duas voluntates contrarietates circa invicem habentes, tamquam Deo quidem Verbo salutarem volente adimpleri passionem, humanitate vero eius obsistente voluntati et resistente, et perinde duo contrario volentes introducantur, quod impium est. Impossibile quippe est, in uno eodemque subiacenti duas simul et erga hoc ipsum contrarias subsistere voluntates«.[65]

Juxta doctrinam enim Patrum manifestam — prosequitur Sergius-caro Christi intellectualiter animata numquam »separatim et ex appetitu proprio contrario nutui uniti sibi secundum subsistentiam Dei Verbi naturalem motum suum effecit, sed quando, et qualem, et quantum ipse Deus Verbum volebat«. Quemadmodum enim corpus nostrum ab anima intellectuali et rationali regitur... »ita et in Domino nostro tota humana eius compersio ab ipsius Verbi deitate semper in omnibus mota, deimobilis erat«.[66]

Sergius igitur »contentionem incipientem accendi« animadvertens necessarium iudicavit »attritas potius sanctorum patrum voces et synodice definitas semper sequi«, et »neque quae raro a quibusdam patribus dicta sunt, et non circa haec intentionem habentibus, quasi plenam, et inambiguam de eis doctrinam exponerent, ad regulam, et legem per omnia dogmaticam reducere, quale est quod de una operatione ab eis dictum est: neque iterum, quae nullatenus dicta sunt a probabilibus patribus, nunc vero a quibusdam proferuntur, duas inquam operationes, tanquam dogma ecclesiasticum proferre«.[67]

Sopronius, uti patet, contra Unionem Alexandrinam surgit et Sergius cedit et se recipit.

Ita secundum Sergium, qui »contentiones« futuras praevidit »unius quidem operationis vox« seu »formula de Christi una operatione« derelinquenda est, quia iuxta »quosdam« auctores non tam »unum operatorem in Christo« sed unam Christi naturam sensu obiectivo et physico, i. e. sensu monophysitico involvit.

Similiter et »duarum naturarum dictio« seu »formula de duabus Christi operationibus Sergio non placet, quia »duae operationes a Patribus ecclesiae »nominatim« scilicet »et ipsis verbis« non docentur et quia duae operationes Christum in »duos« dividantur necesse est, duas in Christo voluntates contrarias, i. e. duo contraria volentes involvunt, cum in uno eodemque subiecto seu supposito duae voluntates contrariae simul persistere non possint.

Formula nimirum de duabus Christi operationibus — ait scilicet Sergius cum Severo, Theodisio et Themistio — minime duas facultates physicas operandi, duo principia quo activitatis sed duos in Christo, duo videlicet subiecta seu supposita, duo scilicet principia quod activitatis, duo contraria volentes involvit, quorum alter i. e. Verbum passionem desiderat, alter vero i. e. homo passioni resistit.

Quapropter Sergius »attritas patrum voces et synodice definitas« potius praedicandas esse sustinet.

Iam vero teste Sergio neque »unius quidem operationis vox« neque »duarum operationum »dictio« ullo modo »tanquam dogma ecclesisticum« proferre licet.

Sophronius hisce sibi propositis consentit.[68]

Quaestio »de una sive de duabus operationibus« non movebitur quia »praefata cautaque ac trita sanctorum patrum recta traditio atque doctrina« sufficit.[69]

Qua de causa Sergius, qui antea ad librum dogmaticum Mennae ad Vigilium papam datum provocabat, Heraclio imperatori petenti, ut sibi de una Christi voluntate et operatione Patrum testimonia in libro dogmatico Mennae ad Vigilium papam contenta mitteret, respondit prae oculis habenda esse »quae dudum mota sunt« et tumultum »qui ex huiusmodi motione coepit« atque suasit, »quod non oporteat de hiusmodi inquisitione perscrutari sed permanere in attrita patrum doctrina, quam omnes consonanter confitentur de huiusmodi quaestione et confiteri unigenitum Filium Dei, qui veraciter Deus simul et homo est, eundem operari divina et humana, et ex eo uno eodemque incarnato Deo Verbo . . . inseparabiliter atque indivise omnem divinam atque humanam operationem procedere«.[70]

Et Sergius concludit verbis: »Hoc namque nos Leo, Dei portitor instruit, manifeste perhibens: Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium habet«.[71]

Sergius igitur, uti ex responsis ad Heraclium, imperatiore patet, propter »tumultum« quem formula de »una Christi operatione« excitavit quemque certe Sophronius super omnia causavit, formulam christologicam supra allatam credendam esse proponit, iuxta quam unus idemque Filius, verus Deus et verus homo, unus scilicet operator in Christo divina et humana operatur et ex eo uno eodemque incarnato Deo Verbo inseparabiliter atque indivise omnis divina et humana operatio procedit.

Quam formulam Sergius ut doctrinam »sanctorum et universalium conciliorum«, ut »sanctorum patrum traditionem« et »attritam patrum doctrinam, quam omnes consonanter confitentur« extollit atque formula Leonis papae explicitis verbis comprobat.[72]

Sergius igitur in »una Christi operatione (sc. theandrica)« praedicanda amplius non insistit, sed illam de Christi activitate formulam communiter praedicandam esse asserit, quae tandem aliquando quoad rem nihil aliud est nisi formula christologica Pseudo-Dionysii de Christi activitate theandrica, quam ipse, uti ex epistola ipsius ad Cyrum post Unionem Alexandrinam edita eruitur, cum Theodosianis sensu subiectivo et concreto accepisse videtur quamque formulae Leonis aequivalere affirmat.

Sergius itaque non tantum Pseudo-Dionysium sed etiam Leonem papam sensu subiectivo et concreto intellexisse videtur.

Omnino fere idem quoad rem de Macario, patriarcha Antiocheno, dicendum est.

Iuxta Ecthesim a Macario compositam, quae in sessione sencunda concilii Constantinopolitani oec. VI. legebatur, naturarum »differentia propter unionem« non perimitur. Immo »proprietas utriusque naturae in una persona unaque subsistentia« salvatur. Macarius »unum« Christum »in duabus naturis inconfuse et indivise« unitum agnoscendum esse et »eiusdem miracula et passiones, et omnem simul divinam atque humanam operationem ex eodem uno Christo Deo nostro nova ratione procedere« credendum esse ait.[73]

Filius Dei — prosequitur Macarius — pro nobis »etiam filius hominis factus est«. Quapropter »voces Salvatoris, quae in evangeliis sunt, neque subsistentiis duabus, neque personis patimur: sed tam humanas, ad haec et divinas, ab uno dictas recte putabimus. Uni igitur personae universas voces, quae sunt in evangelio, deportare oporteret, uni subsistentiae Verbi incarnati: dominus enim unus est Jesus Christus secundum scripturas«. Ita docent — addit Macarius — apostoli, evangelistae, Synodus Nicaena, Constantinopolitana (I.) aliaeque Synodi universales, a quibus Cyrilli Alexandrini et Leonis papae epistolae susceptae sunt.[74]

Legati apostolicae Sedis in eadem sessione secunda formula Leonis perlecta Macarium interrogant, quid ipse cum asseclis suis hac de re sentiret. Et Macarius respondit: »Ego . . . duas operationes non dico sed nec sentio quod beatae memoriae Leo per hunc sermonem duas operationes dixit«. Macarius deinde a Constantino imperatore interrogatur, utrum Leo papa dicta formula »unam operationem« doceat et Macarius respondit: »Ego numerum non dico, sed theandricam eius operationem, secundum sanctum Dionysium«.[75]

Et in sessione octava Macarius declarat »duas voluntates aut duas operationes« in Christo non admittere »nec si mem-

bratim incidatur« et »in mare« mittatur, sed »unam voluntatem et theandricam operationem«.[76]

Macarius itaque in una eademque persona Christi duas naturas inconfuse unitas una ex parte, et altera ex parte Christi »unam voluntatem et theandricam operationem« cum Pseudo-Dionysio profitetur.

Quapropter Macarius, qui ad Cyrilli Alexandrini et Leonis papae epistolas christologicas provocat, qui concilii Chalcedonensis definitione christologica innititur quique Theodosianorum Unionem Alexandrinam ineuntium assecla extitit, Christi »unam voluntatem et theandricam operationem« sensu subiectivo et concreto accepisse videtur quatenus scilicet voluntatem et activitatem unius eiusdemque subiecti seu suppositi et non duorum suppositorum, unum idemque principium quod, unum eundemque Christum divina et humana volentem et operantem profitebatur, unum videlicet eundem operatorem, qui operationes divinas et humanas perficiebat.

Eadem vero formula omnino illi formulae aequivalere existimanda est, quam supra ex Ecthesi a Macario edita attulimus et secundum quam »eiusdem miracula et passinones« sunt quoniam »omnem simul divinam atque humanam operationem ex eodem uno Christo nostro nova ratione processisse« affirmandum est.

Ergo etiam Macarius formulam christologicam tum Pseudo-Dionysii tum Leonis papae sensu subiectivo et concreto intellexisse videtur.[77]

Cyrus itaque in primordiis terminologiae dyophysiticae fautor extitit et duas operationes formula Leonis papae doceri non admittebat. Sed decursu temporis sub influxu Heraclii imperatoris et Sergii unionem cum Theodosianis perficiendam desiderantium Unioni Alexandrinae subscripsit, cuius caput septimum »eumdemque unum Christum et Filium operantem divina et humana una theandrica activitate secundum sanctum Dionysium« profitetur.

Sergius doctrinam christologicam »quinque synodorum« admittit et Christum »ex duabus naturis et »in duabus naturis« confitetur. Nihilominus fautor est terminologiae de »una Christi operatione« uti patet ex epistola, quam ad Cyrum post Unionem Alexandrinam peractam scripsit et in qua Unionem Alexandrinam summis laudibus extollit.[78]

Sergius etenim dogma soteriologicum defendendum cum Theodosianis prae oculis habere videtur atque unitatem et identitatem suppositi quam maxime in voluntate et activitate manifestari existimans formulam de una Christi activitate approbavit.[79]

Sed postea praevidens »tumultum« qui propter Unionem Alexandrinam et praesertim propter caput septimum Unionis exoriturus erat, formulam de una Christi operatione (theandrica) retrahit et illam formulam communiter admittendam esse proponit, quae, uti

supra notavimus, nihil aliud est nisi ipsa eadem formula de una Christi operatione (theandrica) sensu subiectivo et concreto ab eodem intellecta et explicata.[80]

Etiam Macarius, uti supra monuimus, doctrinam christologicam epistolae dogmaticae Leonis papae et concilii Chalcedonensis amplectitur, sed nihilominus in formula de una Christi voluntate et operatione theandrica praedicanda insistit, quam tamen cum Sergio sensu subiectivo et concreto intellexisse videtur.

Tum Cyrus denique, tum Sergius et Macarius, qui, uti supra notavimus, a Patribus concilii Lateranensis et Constantinopolitani oec. VI. illius christologiae renovatores dicuntur, quam Severus, Theodosius et Themistius profitebantur, interpretationem formulae Leonis subiectivam sensu antinestoriano proposuisse videntur unum idemque subiectum seu suppositum in Christo non obstante utraque forma seu natura diversas operationes proprias perficiente inculcantes, unum idemque scilicet principium quod activitatis in Christo extollentes.

Et cum Cyrus, Sergius et Macarius doctrinam christologicam »quinque synodorum« et in specie doctrinam concilii Chalcedonensis Christum »in duabus naturis« definientis una ex parte confiteantur, et altera ex parte cum Severo, Theodosio et Themistio »unam voluntatem et operationem« et »unam voluntatem et operationem theandricam« non tantum formula Pseudo-Dionysii sed etiam formula Leonis papae sensu subiectivo seu concreto et antinestoriano intellecta comprobare et explicare videantur, partiales tantum renovatores et restauratores illius erunt christologiae, quam Severus, Theodosius et Themistius defendebant quique epistolam dogmaticam Leonis ad Flavianum et doctrinam christologicam concilii Chalcedonensis Nestorianismi arguebant et impugnabant.



Finis huius Quaestionis praeviae principaliter in eo erat, ut formulae Leonis papae terminum »cum alterius communione« non tantum ut »communionem naturarum in operando obiectivam« sed etiam ut »communionem naturarum in operando subiectivam« sensu explicato intelligi posse ostenderemus.

Allatis vero argumentis, quibus interpretationem quoque subiectivam termini »cum alterius communione« probare conati sumus, quaestionem instituimus, utrum videlicet Monotheletae Cyrus, Sergius, Macarius et alii »unam Christi voluntatem et operationem« vel »unam Christi voluntatem et operationem theandricam« defendentes ad formulam Leonis sensu subiectivo intellectam provocaverint.

Perpensis deinde breviter omnibus, quae Sergius et Macarius de formula Leonis habent, verosimilem deduximus conclusionem, secundum quam Cyrus, Sergius, et Macarius

formulam L e o n i s sensu subiectivo seu concreto et antinestoriano intellexisse et explicasse videntur.

Hisce omnibus positis formula christologica Le o n i s papae tum sensu obiectivo tum etiam sensu subiectivo interpretari potest secundum quod formulae terminus »cum alterius communione« vel ut »communio in operando obiectiva« vel ut communio in operando subiectiva accipitur.

Quam »communionem naturarum in operando obiectivam« simpliciter »communionem in operando« et »communionem naturarum opera propria perficientium in essendo« etiam »communionem in essendo« simpliciter sensu explicato denominamus.

Formula L e o n i s sensu obiectivo intellecta naturarum Christi in operibus propriis perficiendis cooperationem mutuam praesupponit, et hac de causa quoad Christi operationes divinas necessario restringitur.

Quae interpretatio formulae L e o n i s obiectiva sensu, uti supra monuimus, antimonopohysitico a Patribus et theologis defenditur.

Sensu autem subiectivo intellecta naturas Christi in uno eodemque subiecto seu supposito inconfuse unitas opera propria qua talia operantes vel unum idemque subiectum seu suppositum secundum utramque naturam opera propria sensu reduplicativo perficiens exprimit-abstractione scilicet facta a cooperatione inter utramque naturam possibili. .

Formula L e o n i s ita intellecta nulla restrictione indiget et ex operibus utriusque naturae qua talibus naturarum in Christo diversitatem arguit quia naturas Christi non obstante unitate et identitate suppositi opera propria qua talia peragere affirmat et quidem ea ratione ut unitas et identitas suppositi neque naturas neque naturarum proprietates tollat.

Qua de causa formula L e o n i s etiam sensu subiectivo intellecta, prouti a nobis exposita est, characterem antimonophysiticum *κατ' ἐξοχὴν* sine ullo dubio habet.

Utraque vero interpretatio, tum scilicet obiectiva et antimonophysitica, tum etiam subiectiva et antimonophysitica, quoad rem, uti patet, etiam antinestoriana est, quia utraque tum naturas operationes proprias perficientes una ex parte, tum etiam unitatem et identitatem suppositi seu personae in Christo altera ex parte effert.

M o n o t h e l e t a e denique C y r u s, S e r g i u s e t M a c a r i u s formulam L e o n i s sensu subiectivo et antinestoriano defendisse videntur.

Quam formulae L e o n i s interpretationem subiectivam et antinestorianam, quoad rem etiam antimonophysiticam esse, ex dictis sat evidenter patet.

Quibus positis nos investigando, utrum formulae L e o n i s terminus »cum alterius communione« etiam ut »communio in operando subiectiva« intelligi possit, utrum scilicet praeter interpre-

tationem formulae Leonis obiectivam hucusque a theologis defensam etiam interpretatio subiectiva possibilis sit, ad duplicem formulae Leonis interpretationem subiectivam pervenimus i. e. interpretationem subiectivam et antimonophysiticam et interpretationem subiectivam et antinestorianam ita ut formula Leonis terminis aequivalentibus triplici sensu exponi possit i. e. interpretatione videlicet obiectiva et antimonophysitica, interpretatione subiectiva et antimonophysitica et interpretatione subiectiva et antinestoriana.

Interpretatio Patrum et theologorum obiectiva et antimonophysitica sic sonat: Naturae Christi, utpote in uno eodemque subiecto seu supposito inconfuse unitae opera propria communione seu cooperatione mutua perpetrabant.

Interpretatio subiectiva et antimonophysitica, quam possibilem esse ostendere conati sumus sic habet: Etiamsi in Christo unum idemque subiectum seu suppositum sit, nihilominus naturae ipsius utpote inconfuse unitae opera propria qua talia, sensu scilicet reduplicativo, perfecisse supponuntur quod unitas et identitas suppositi neque naturarum neque consequenter proprietatum naturalium diversitatem dirimat.

Interpretatio denique subiectiva et antinestoriana, quam Monotheletae Cyrus, Sergius et Macarius nostra opinione defendere videntur: Etiamsi Christus operationes divinas et humanas perficiebat, nihilominus unus idemque erat in seipso, unum scilicet subiectum seu suppositum, Deus simul et homo, qui et humanas et divinas operationes perpetrabat, eo quod diversitas operationum seu operum unitatem et identitatem suppositi seu personae in Christo nullatenas tollat.

Sed antequam finiamus, videamus oportet, utrum etiam Honorius I. papa ad formulam christologicam Leonis papae sensu subiectivo et concreto intellectam provocet.

Secundum Honorium papam, qui doctrina concilii Chalcedonensis christologica innixus in »manentibus utrarumque naturarum differentiis« praedicandis insistit, Christus »Filius ac Verbum Dei . . . unus operator divinitatis et humanitatis« esse a S. Scriptura luculenter affirmatur.[81]

Ad quaestionem vero, utrum scilicet »propter opera divinitatis et humanitatis, una, an geminae operationes . . . dici vel intelligi« debeant; Honorius animadvertit: ». . . non oporteat ad dogmata haec ecclesiastica retorquere, quae neque synodales apices super hoc examinantes, neque auctoritates canonicae visae sunt explanasse, ut unam vel duas energias aliquis praesumat Christi Dei praedicare, quas neque evangelicae vel apostolicae litterae, neque synodalis examinatio super his habita, visae sunt terminasse, nisi fortassis, sicut praefati sumus, quidam balbutiendo docuerunt, condescendentes ad informandas mentes, atque intelligentias parvulorum quae ad ecclesiastica dogmata trahi non debent, quae unusquisque in sensu suo abundans, videtur secundum propriam sententiam ex-

plicare«. Eadem quaestio »grammaticis, qui solent parvulis exquisita derivando nomina venditare« relinquenda est, ut ab iis solvatur.[82]

Qua de causa — ait Honorius — neque »unam operationem« neque »duas« dicimus quia Christus »unus operator divinitatis et humanitatis«, mediator Dei et hominum »multiformiter . . . multisque modis et ineffabilibus . . . communione utriusque naturae« operabatur.[83]

Tempore videlicet Honorii I. papae, uti patet, veritas christologica de »duabus operationibus« ex definitione christologica concilii Chalcedonensis erui utique poterat, attamen ex professo neque tractata neque explicite definita erat.

Nihilominus Honorius formulam de »una operatione«, reiicit et quidem ad evitandam »stultam Eutychianistarum . . . dementiam.«[84]

Sed ratione habita ideologiae ac terminologiae christologicae, quam magna Theodosianorum secta profitebantur, neque formulam de »duabus operationibus« ad tempus praedicare permittit verbis: »ne parvuli aut duarum operationum vocabulo offensi sectantes Nestorianos nos vesana sapere arbitrentur.«[85]

Theodosiani scilicet, qui, uti saepe monuimus, ab inimicis doctrinae christologicae concilii Chalcedonensis etiam in ipso concilio praesentibus originem ducunt, doctrinam christologicam in concilio Chalcedonensi definitam Nestorianismi arguebant et vehementissime impugnabant, nunc post integra fere duo saecula Unionis Alexandrinae capitulis acceptis tandem aliquando concilii Chalcedonensis doctrinam christologicam Christum »in duabus naturis« definientem susceperunt, attamen duas Christi operationes admittetre nolebant, sed »eundemque unum Christum et Filium operantem divina, et humana una theandrica activitate, secundum sanctum Dionysium« credere declaraverunt, quod, uti etiam e Sergio constat, duae operationes unitatem et identitatem suppositi in Christo dirimunt et duo contraria volentes in ipso involvunt atque ita dogma soteriologicum seu dogma de uno eodemque supposito divino, Dei Verbo incarnato, Deo scilicet simul et homine, generis humani Redemptore destruunt.[86]

Quapropter Honorius »unius vel geminae novae vocis inductum operationis vocabulum« quod »sanctis Dei ecclesiis scandala generare« noscitur, aufugiendum esse asserit ita ut formulam de Christi »una operatione« sensu subiectivo potius et concreto intellectam i. e. »Christum unum operatorem divinae atque humanae naturae« vel »unum... Dominum Jesum Christum, Filium Dei vivi, Deum verissimum, in duabus naturis operatum divinitus atque humanitus fide orthodoxa et unitate catholica« confiteri et praedicare debeamus.[87]

Honorius igitur in epistola sua I. ad Sergium formulam Leonis sensu subiectivo intelligere videtur.

Omnino idem de epistola 2. Honorii ad Sergium dicendum est.

Secundum »dogma ecclesiasticum,« quod tenere et praedicare debemus — ait nempe Honorius — propter »simplicitatem hominum, et ad amputandas inextricabiles quaestionum ambages« neque »unam« neque »duas operationes in mediatore Dei et hominum difinire« licet, sed »utrasque naturas in uno Christo unitate naturali copulatas, cum alterius communione operantes, atque operatrices confiteri debemus: et divinam quidem, quae Dei sunt operantem, et humanam, quae carnis sunt exequentem, non divise, neque confuse, aut convertibiliter, Dei naturam in hominem, et humanam in Deum conversam edocentes, sed naturarum differentias integras confitentes: unus enim atque idem est humilis et sublimis, aequalis Patri, et minor Patre, ipse ante tempora, natus in tempore est...«[88]

Honorius »ad scandalum novellae adinventionis« auferendum neque »unam« neque »duas operationes« definiendas et praedicandas esse repetit et loco formulae de »una operatione« quam »quidam« i. e. Theodosiani adhibebant, et quae obiective considerata secundum communem modum loquendi sensum monophysiticum prodit, eandem formulam sensu subiectivo et concreto expressam defendi posse affirmat, quatenus scilicet »unum operatorem Christum Dominum in utrisque naturis veridice confiteri« possumus et debemus.[89]

Quibus terminis concretis et orthodoxis etiam Theodosiani formulam de Christi »una operatione« explicasse videntur.

Similiter Honorius, etiamsi doctrinam christologicam concilii Chalcedonensis de Christi duabus naturis extollit, nihilominus ex formula de »duabus operationibus« terminum »duo« excludi permittit ita ut »ipsas potius naturas, id est divinitatis et carnis assumptae, in una persona unigeniti Dei Patris, inconfuse, indivise, atque inconvertibiliter... propria operantes« praedicare debeamus.[90]

Quibus positis Honorius concludit: »Scribentes etiam communibus fratribus Cyro, et Sophronio antistitibus, ne novae vocis, id est, unius vel geminae operationis vocabulo insistere vel immorari videantur: sed abrasa huiusmodi novae vocis appellatione, unum Christum Dominum nobiscum in utrisque naturis divina vel humana praedicent operantem«.[91]

Et cum Honorius papa omnes tres formulas christologicas, quas communiter admittendas esse ait, aequivalentes et synonymas habeat, omnes tres etiam sensu subiectivo intelligere atque formula Leonis sensu subiectivo accepta comprobare videtur.[92]

Attamen quaestio facti, utrum scilicet Cyrus, Sergius, Macarius et alii Monotheletae nec non Honorius papa Christi »unam voluntatem«, et »unam voluntatem et operationem« vel »unam voluntatem et operationem theandricam« tum formula Cyrilli Alexandrini et Pseudo-Dionysii tum Leonis papae sensu subiectivo seu concreto et antinestoriano intellecta de facto comprobaverint, intra limites huius Quaestionis praeviae, uti patet, assumpta non est.

Notae.

[1] Migne, P. l. 54, 755—782; Mansi, Concilia, V, 1363—1390; Hefele, Conciliengeschichte, Freiburg (B), 1875, II, 353—364; Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg (B), 1878, II, 823—826; Kuhn Phil., Die Christologie Leo's I. des Grossen, Würzburg, 1894, 91—92; Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur, Freiburg (B), IV, 617—623; F. Cayré, A. A., Précis de Patrologie, Paris, 1930, II, 119—137; Kirsch, J., Kirschengeschichte, Freiburg (B), 1930, I, 561—562; Rauschen—Altaner, Patrologie, Freiburg (B), 1931, 363—367. — Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig, 1902, II, 367—374. — Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen, 1909—1910, I, 555, 596; II, 368—390, 426—428.

[2] Weiss, A., Historia ecclesiastica, Graecii et Viennae, 1907, I, 344; »La lettre à Flavien« ait Batiffol, »est l'exposé le plus didactique de la doctrine christologique de saint Leon«. (Dictionnaire de théologie catholique, fasc. 70—71, Paris, 1926, col. 285).

[3] »Les lettres (sc. Leonis I. papae)«, ait Tixeront, »conservées sont au nombre de cent quarante-trois, et vont de l'an 442 à l'an 460. Six d'entre elles (les lettres XXVIII, LIX, CXXIV, CXXXIX, CLXV) ont un caractère exclusivement dogmatique, et au premier rang il faut mettre à ce point de vue la lettre XXVIII à Flavien, adoptée comme règle de foi par le concile de Chalcedoine«. (Précis de Patrologie, Paris, 1927, 369). — »Dans le célèbre Tome à Flavien«, animadvertit Cayré, »il ne se perd pas en spéculations, pas plus qu'en discussions sur des points secondaires: il lui suffit d'exprimer l'objet même de la foi en quelques formules nettes et tranchantes, aussi concrètes que possible: elles sont d'ailleurs d'une remarquable justesse«. (Op. c., 130.) — Batiffol ait: »La lettre à Flavien est devenue une constitution dogmatique revêtue de toute la majesté du magistère papal. Il suffit cependant de la lire objectivement pour se rendre compte que dans sa teneur elle n'a pas les caractéristiques d'une definition ex cathedra.« (Dictionnaire de théologie catholique, fasc. 70—71, col. 251.) Et paulo infra addit: »La lettre à Flavien, après le concile de Chalcédoine, a pu être justement considerée comme une règle de la foi, en Occident du mois.« (Ib., col. 252.)

[4] Mansi, VI, 971.

[5] Mansi, Ib, 114—115.

[6] Migne, P. l. 54, 767; Mansi, V, 1375; Denzinger, Enchiridion, n. 144.

[7] N. 14—26.

[8] N. 46—54.

[9] N. 57—72.

[10] N. 73—77.

[11] Mansi, X, 871, 902, 979, 987; XI, 222—274, 635, 684—685. — Cyrus, patriarcha Alexandrinus Unionem cum Theodosanis factam esse ait. (Ep. Cyri ad Sergium, Mansi, XI, 562.) Ita etiam Sergius in epistola ad Cyrum (Mansi, XI, 971—974). Iuxta Sergium

Cyrus »modeste adhortatus est eos, qui in magna civitate Alexandrina Eutychetis, et Dioscori, Severi quoque, et Iuliani, Deo odibilium, haeresi languerent, ad catholicam ecclesiam accedere.« (Ep. Sergii ad Honorium, Mansi, XI, 531), Theodosiani enim asseclae sunt illius Monophysismi, qui sub nomine Monophysismi Alexandrini, seu potius, Monophysismi Severiani notus est. Cuius Monophysismi asseclae saeculo quinto et sexto ducibus patriarchis Alexandrinis: Dioscoro, Timotheo Aeluro, Ioanne Talaia et Theodosio, Philoxeno, episcopo Hierapolitano, Severo, patriarcha Antiocheno, Jacobo, episcopo Sarugensi et aliis inde ab Unione, quam Cyrillus Alexandrinus cum Joanne, patriarcha Antiocheno a. 433. inierat, et praesertim, inde a concilio Chalcedonensi (a. 451), per integra fere duo saecula, i. e. usque ad Unionem Alexandrinam (a. 633), christologiam Cyrilli Alexandrini auctoritate constructam, concilium Chalcedonense Nestorianismi arguentes, propugnabant. Idem Monopohysismus communiter hodie Monophysismus Severianus appellari solet. Etenim Severus, patriarcha Antiochenus (512—518) Alexandriae profugus vivebat atque doctrinam christologicam sub influxu ideologiae et terminologiae christologicae Cyrilli Alexandrini sensu antinestoriano ac terminologia monophysitica systematice excoluit et magna eruditione atque vehementia contra doctrinam christologicam a concilio Chalcedonensi definitam defendebat. Theodosiani igitur asseclae sunt Severi et cum eodem Severo etiam contra Julianum, episcopum Halicarnassensem et Gaianum, patriarcham Alexandrinum eiusque asseclas corporis Christi corruptibilitatem docent. Themistiani seu Agnoetae a Theodosianis eatenus tantum distinguuntur, quatenus cum Themistio, diacono Alexandrino animae Christi ignorantiam attribuunt. Theodosiani etiam Haesitantes (Διακ ινόμενο) appellantur. [Migne, P. gr. 86 (I), 52 et 65]. Krüger animadvertit: »... was nicht mit Zögernde — nämlich das Konzil (sc. concilium Chalcedonense) anzuerkennen — sondern mit »sich Absondernde« zu übersetzten ist...«. (Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig, 1903, 13, 399). Theodosiani denique a Martino I. papa (Sess. I. conc. Lat., Mansi, X, 871.), Sophronio, patriarcha Hierosolymitano (Ep. Syn., Mansi, XI, 243 et 270) etiam Acephali appellantur, quatenus scilicet Theodosianorum praedecessores, concilii Chalcedonensis inimici infensissimi a. 482. Edictum Henoticon a Zenone, imperatore editum et a Petro Mongo, patriarcha Alexandrino subscriptum et aliis ad subscribendum propositum reiecerunt atque ita se a capite suo, Petro scilicet Mongo, patriarcha separaverunt. [Secunda quaestio praevia: Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima... p. 153 (49) — 155 (51)]. — De Monophysismo Severiano v. Junglas, Leontius von Byzanz, Padeborn, 1908; Lebon, Le Monophysisme Sévérien, Lovanii, 1909; Opusculum nostrum De Agnoetarum doctrina, Zagreb, 1914; Tixeront, Histoire des dogmes, Paris, 1922, III, 117—122.

[12] Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una Christi activitate in interpretatione Maximi Confessoris et recen-

tiorum theologorum, Prima quaestio praevia ad Novam Apologiam papae Honorii. I. [Bogosl. Smotra — Ephemerides theologicae, Zagreb, 1926, I, 55 (I) — 102 (52); Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica, Secunda quaestio praevia... [Bogoslovska Smotra — Ephemerides theologicae, Zagreb, 1932, I, 105 (I) — 173 (69)].

[13] Celebris Cyrilli Alexandrini formula crist. de una Christi activitate... 95 (44) — 102 (52); Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christ. celeber. de Christi activitate theandrica, III (7) — 116 (12) et 146 (44) — 153 (49).

[14] Mansi, X, 875; Martinus papa in eodem sermone Leonem papam etiam in ep. 2. ad Leonem Augustum »apertissime... secundum duas naturas, duas uniuseiusdemque Christi Dei voluntates« docere concludit. (Mansi, X, 875; Migne, P. l. 54, 1167).

[15] Conc. Lat. Sess. II. (Mansi, X, 914—915).

[16] Conc. Lat. Sess. II. (Mansi, X, 947); Martinus papa vero epistolae Synodi Carthaginensis verbis; »duas naturas« addit terminos: »ex quibus« et »in quibus«. (Mansi, X, 951).

[17] Mansi, X, 986.

[18] Conc. Lat. Sess. II. (Mansi, X,1063—1066). — Utrum vero Cyrus, Sergius, Pyrrhus et Paulus in »confusione« errant, modo non inquirimus.

[19] Mansi, XI, 219.

[20] Mansi, XI, 219—222; VII, 114—115.

[21] Mansi, XI, 267.

[22] Mansi, XI, 291.

[23] Mansi, XI, 422.

[24] Mansi, XI, 635. Patres concilii Constantinopolitani oec. VI. in Sess. XVIII. duas Agathonis papae epistolas amplectuntur i. e. ep. Agathonis papae ad Constantinum imperatorem et fratres eius (Mansi, XI, 234—286) et ep. Synodi Romanae sub Agathone papa habitae. (Mansi, XI, 286—315). — Cfr. etiam Sermonem prosphoneticum Synodi Constantinopolitanae oec. VI. ad Constantinum imperatorem (Mansi, XI, 622) nec non Edictum Constantini imperatoris. (Mansi, XI, 707).

[25] Migne, P. gr. 87 (3), 3168—3169; Mansi, XI, 479—480; Migne, P. gr. 91, 96—97, 94, 1059—1060; Secunda quaestio praevia: Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christ... 132 (28) — 145 (41). — Janssens ad Secundam Quaestionem praeviam modo citatam animadvertit: »Quomodo, quid senserit Pseudo-Dionysius, quidve docuerit, ex aliorum discordi auctoritate unquam poterit constare? Ad ipsum Dionysium, ad eius nempe opera integra, adhibitis omnibus subsidiis ex historia coaeva necnon documentis integris de dogmatibus monophysitarum, accedere oportet. Formulae tamen Areopagiticae sunt adeo obscurae et interdum ambiguae, ut hucusque vix sperare liceat claram aliquam e mole indigesta doctrinam eruere«. (Ephemerides theologicae Lovanienses, 1932, 3, 489). — Iam vero finis Secundae Quaestionis praeviae minime in eo erat, ut ostenderemus, quonam sensu Pseudo-Dio-

nysius in ep. ad Caium de Christi activitate theandrica locutus sit, quoniam hanc quaestionem aliis investigatoribus solvendam reliquimus et praesertim iis, qui scire desiderant, quomodo ipse Pseudo-Dionysius formulam suam christologicam de Christi activitate theandrica de facto intellexerit. Nos enim toti in eo eramus, ut praeter interpretationem obiectivam et antimonophysiticam, quae hucusque a Patribus et theologis defenditur, etiam interpretationem subiectivam et antinestorianam Pseudo-Dionysii possibilem esse demostraremus, et quidem unice in eum finem, ut videamus, utrum Theodosiani seu Severiani et Themistiani, qui a Cyro, patriarcha Alexandrino ad Unionem Alexandrinam a. 633, adducti sunt, et deinde Monotheletae saeculi septimi, Cyrus videlicet, Sergius, Macarius et alii, qui Theodosianorum de Christi una activitate et voluntate doctrinam christologicam a Patribus concilii Lateranensis et Constantinopolitani oec. VI. renovare dicuntur, ad Pseudo-Dionysium sensu subiectivo seu concreto et antinestoriano provocare potuerint. Et si quidem vera sunt, quae nonnulli auctores v. gr. collatione episcoporum Severianorum cum episcopis orthodoxis Constantinopoli a. 533. habita innixi affirmant Pseudo-Dionysium scilicet Monophysismi Severiani seu mitigati, ad est Theodosianorum asseclam fuisse, interpretatio subiectiva et antinestoriana, quam de Pseudo-Dionysio ut possibilem probare conati sumus, maiore in verosimilitudine fundatur. (Mansi, VIII, 820; Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur, Freiburg (B), 1924, IV, 291; Tixeront, Histoire des dogmes, Paris, 1922, III, 134; Précis de Patrologie, Paris, 1927, 383—384; Stiglmayr, J., Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien (Scholastik, 1928, I, 1—27, II, 161—189); Secunda quaestio praevia: Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christ... 111 (7) et n. 34. Ceterum formulae Pseudo-Dionysii interpretatio alia ut tertia dari non potest. Janssens igitur, uti ex dictis patet, scopum principalem et essentialem, quem nos iam in introductione Secundae quaestionis praeviae clare assignavimus, minime attigisse videtur.

[26] Secunda quaestio praevia: Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica... 116 (12) — 145 (41).

[27] Scheeben, Op. c., 823—826.

[28] Secunda quaestio praevia: Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica... 132 (28 — 145 (41).

[29] »Die Teilnahme«, ait Schell, »der einen Natur an der Thätigkeit der andern ist strenggenommen die Einheit des in den beiden Naturen Wirkenden...«) Katholische Dogmatik, Paderborn, 1892, III (I), 60.

[30] Ep. Flaviani ad Leonem papam. (Migne, p. l. 54, 727—731); Ep. Flaviani 2. ad Leonem papam (Migne, P. 1. 54, 743—749); Ep. dogmatica Leonis papae ad Flavianum (Migne, P. l. 54, 755—788; Mansi, V, 1363—1390). Leo papa in ep. dogm. ad Flavianum Nestorium nominatim non affert, sed unitatem et identitatem suppositi in Christo, uti patet, semper inculcat. In ep. vero 2. ad Leonem Augustum Nestorium anathemati subiiciendum esse explicite affirmat. (Migne, P. l. 54, 1157).

[31] Migne, P. l. 54, 755—757; Mansi, V, 1363—1367.

[32] Migne, Ib, 757—763; Mansi, Ib, 1367—1371.

[33] Migne, Ib; Mansi, Ib.

[34] Leo papa ait: »Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae, et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas; et ad resolvendum conditionis nostrae debitum, natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. Nostra autem dicimus, quae in nobis ab initio Creator condidit, et quae reparanda suscepit. Nam illa, quae deceptor intulit, et homo deceptus admisit, nullum habuerunt in Salvatore vestigium. Nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum, ideo nostrorum fuit particeps delictorum. Assumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens; quia exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem praebuit, et creator ac Dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis. Proinde qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura; et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. Nam quia gloriabatur diabolus, hominem sua fraude deceptum divinis caruisse muneribus, et immortalitatis dote nudatum duram mortis subiisse sententiam, seque in malis suis quoddam de praevaricationis consortio invenisse solatium; Deum quoque, iustitiae exigente ratione, erga hominem, quem in tanto honore condiderat, propriam mutasse sententiam; opus fuit secreti dispensatione consilii, ut incommutabilis Deus, cuius voluntas non potest sua benignitate privari, primam erga nos pietatis suae dispositionem sacramento occultiore compleret, et homo diabolicae iniquitatis versutia actus in culpam, contra Dei propositum non periret«. (Migne, Ib, 763—765; Mansi, Ib, 1371—1375).

[35] »Ingreditur ergo«, ait Leo papa in contextu antecedenti, »haec mundi infima Filius Dei, de caelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens, novo ordine, nova generatione generatus. Novo ordine, quia invisibilis in suis, visibilis factus est in nostris, incomprehensibilis voluit comprehendi; ante tempora manens esse coepit et tempore; universitatis Dominus servilem formam obumbrata maiestatis suae immensitate suscepit; impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subiacere. Nova autem nativitate generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit. Assumpta est de matre Domini natura, non culpa; nec in Domino Jesu Christo, ex utero virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo; et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Migne, Ib, 765—767; Mansi, Ib, 1375.

[36] Migne, Ib. 767; Mansi, Ib. 1375—1378.

[37] Migne, Ib; Mansi, Ib.

[38] Migne, Ib.; Mansi, Ib. — Forsitan quis obiciat formulam Leonis quoad operationes Christi divinas ex natura rei restringendam esse. Iam vero Leo papa ad thesim suam probandam nullatenus exclusive ad opera utriusque Christi naturae cooperatione perpetrata recurrere videtur. — »Die gesammte menschliche Thätigkeit Christi«, ait Kuhn, »steht demnach unter dem göttlichen Einfluss, der leitend und bewegend, verklärend und erhebend sich geltend macht, aber durchaus nicht die Selbstthätigkeit der menschlichen Natur, die Selbstbestimmung des menschlichen Willens Jesu aufhebt... Wenn nun Leo... weiter sagt, dass auch« die Gottheit nicht ohne das Fleisch wirke«, so denkt er offenbar, wie uns die von ihm gewählten Beispiele beweisen, nur an die Werke Christi als solche, und nicht an diejenigen, welche Werke Gottes im eigentlichen Sinne genannt werden. Es ist also die Gemeinschaft des göttlichen mit dem menschlichen Wirken darauf zu beschränken, dass das göttliche Prinzip in den ihm eignen äusseren Werken, soweit und inwiefern dabei eine Mitwirkung des menschlichen Prinzips möglich, zulässig und angemessen ist, die Thätigkeit des Letzteren als eine ihm ebenfalls eigene zum Mittel der Ausführung seines Willens und der Bethätigung seiner Kraft macht.« (Die Christologie Leo's I. des Grossen, Würzburg, 1894, 90, 90—92). Ad haec, quae Kuhn cum Scheeben (Op. c. 824.) exponit, animadvertere liceat: 1. Leo papa de utraque activitate Christi sensu absoluto loquitur et non tantum de activitate Christi humana; 2. Leo papa »miracula« et »iniurias« aliaque similia non in eum finem, uti supra notavimus, affert, ut eadem utriusque naturae Christi cooperatione perpetrata esse probet, sed, ut in Christo, utpote in uno eodemque supposito divino Verbi, naturarum inconfusam et impermixtam diversitatem existere contra Eutychen ostendat. Ipse enim Leo papa finem, quem epistola sua dogmatica ad Flavianum prosequitur, exprimit verbis: »Unus enim idemque est, quod saepe dicendum est, vere Dei Filius, et vere hominis filius... quia catholica Ecclesia hac fide vivit et hac proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas«. (Migne, Ib., 777.); 3. Quod etiam confirmari posset omnibus illis textibus, quos ipse Kuhn ad thesim suam probandam ex diversis sermonibus et ex ep. Leonis papae ad Leonem Augustum desumit. Nam Leo papa in omnibus illis textibus, ad quos Kuhn provocat, ad opera uniuscuiusque naturae Christi qua talia recurrit, ut Christum unum idemque subiectum seu suppositum divinum Verbi, subiectum scilicet naturae divinae et naturae humanae cum vera et non phantastica carne atque anima esse demonstret. [(Op. c, 91; Cfr. S. 30, c. V. (Migne P. l. 54, 232—233); S. 46, c. II. (Ib., 293); S. 64, c. IV. (Ib., 360); S. 68, c. I. (Ib., 372—373); S. 76, c. 3. (Ib., 381—382); S. 96, c. II. (Ib., 467—468)]; Ep. 2. d Leonem Augustum c. VIII. (Ib., 1167). Difficultas unice ex Sermone 64. fieri posset. In cap. enim IV. eiusdem sermonis legimus: »... quid sit quod caro sine Verbo non agit et quid sit quod Verbum sine carne non efficit«. (Migne, Ib., 360). Idem textus occurrit etiam in cap. VI. ep. 2. ad Leonem Augustum (Migne, Ib., 1163—1165). Iam

vero Leo papa verba supra allata explicat dicendo: »Sine Verbi enim potentia nec conciperet Virgo nec pareret, et sine veritate carnis obvoluta pannis infantia non iaceret. Sine Verbi potentia non adorarent magi puerum, stella indice declaratum; et sine veritate carnis non iuberetur in Aegyptum transferri puer, et ab Herodis persecutione subduci. Sine Verbi potentia non diceret vox Patris missa de coelo: Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui (Matth., III, 17), et sine veritate carnis non protestaretur Ioannes: Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi (Ioann. I, 29). Sine Verbi potentia non fieret redintegratio debilium et vivificatio mortuorum, et sine veritate carnis nec cibus ieiuno, nec somnus esset necessarius fatigato. Postremo sine Verbi potentia non se Dominus Patri profiteretur aequalem, et sine veritate carnis non idem diceret Patrem se esse maiorem (Ioan. XIV, 28): cum catholica fides utrumque suscipiat, utrumque defendat, quae secundum confessionem beati apostoli Petri, unum Christum Dei vivi Filium (Matth., XVI, 16) et hominem credit et Verbum. Quamvis itaque ab illo initio, quo in utero Virginis Verbum caro factum est (Ioan. I, 14), nihil umquam inter utramque formam divisionis extiterit, et per omnia incrementa corporea unius personae fuerint totius temporis actiones: ea ipsa tamen quae inseparabiliter facta sunt, nulla permixtione confundimus, sed quid cuius formae sit ex operum qualitate sentimus« (Ib.) Leo papa igitur loco citato nullatenus unitatem Verbi et carnis in activitate seu cooperationem naturarum mutuam in operibus propriis perficiendis prae oculis habere videtur, sed naturarum propria operantium unitatem in persona tantum. Ipse enim unam personam in Christo »unum Christum Dei vivi Filium« et »hominem« cum »veritate carnis« una ex parte et »Verbum« altera ex parte esse ostendit, uti patet ex diversis argumentis, quae ad thesim suam probandam affert et quae supra attulimus, inter quae etiam Christi activitatem memorat, sed ex cooperatione naturarum mutua in activitate non arguit.

[39] Migne, P. l. 54, 769—771; Mansi V, 1379.

[40] Migne, Ib., 771—777; Mansi, Ib., 1379—1386.

[41] Migne, Ib., 777—781; Mansi, Ib., 1386—1389. — Leo papa contra Eutychen probare suscepit: 1. In Christo non esse unam naturam, sed duas naturas inconfuse unitas; 2. In Christo veram exstare naturam humanam cum vera scilicet carne et anima humana. Attamen disquisitio nostra opinione institui deberet: I. utrum Eutyches »unam naturam Dei incarnati« cum Cyrillo Alexandrino confessus sit. (Mansi, VI, 696); 2. Deinde, utrum Eutyches carnem Christi consubstantialem nobis esse eatenus dicere recusaverit, quatenus Christum purum hominem esse negans Deum et hominem ipsum agnoverit. Eutyches enim in Sess. III. Synodi Constplt. sub Flaviano a. 449. habitae carnem Christi consubstantialem nobis esse admittit, sed addit: »Si autem oportet ut dicatur ex virgine (sc. corpus Christi), et consubstantiale nobis; et hoc dico, domine: tamen Filium Dei unigenitum Dominum coeli et terrae, condominantem et conregnantem Patri, cui considet et collaudatur. Neque enim dico consubstantialem negans quod ipse sit filius Dei...« (Mansi, VI, 742). De hac quaestione specialem paravimus dissertationem. Ex Revue d' histoire ecclésiastique (1930, IV, n. 6. 606) dissertationem sub titulo »Der Processus des Eutyches«

ab E. Schwartz conscriptam esse novimus. (Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, R. Oldenburg, 1928, 93 p.).

[42] Migne, P. l. 54, 1155—1190. — »Ende 449 oder 450 hat Leo«, ait Bardenhewer, »diesem Schreiben (sc. ep. dogmaticae Leonis papae ad Flavianum) noch eine Sammlung von »Väterbeweisstellen« (paternae auctoritates) folgen lassen, von Lateinern, Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Augustinus, wie von Griechen, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien. Ein Seitenstück zu Ep. 28. (Ep. dogm. ad Flavaianum) bildet Ep. 165, der lange Brief an Kaiser Leo v. 17. August 458 (Migne, P. l. 54, 1155—1190), in welchem der Papst wiederum den katholischen Glauben über die Menschwerdung des Herrn darlegt und verteidigt, um dem »heiligen Eifer« des Kaisers die rechten Wege zu weisen. Auch diesem Brief hat er, und zwar von Haus aus, jene Sammlung von Väterzeugnissen beigegeben, aber um einige neue Texte vermehrt, darunter auch solche von Athanasius, Basilius d. Gr. und Theophilus von Alexandrien. Dass infolgedessen sechs Griechen und nur drei Lateiner als Gewährsmänner auftreten, ist jedenfalls nicht unbeabsichtigt. Mit Ep. 165 löste der Papst sein Versprechen ein, welches er dem Kaiser in ep. 156 gegeben hatte. Ep. 156 vom 1. Dezember 457 (Migne 54, 1127—1132) war die Antwort, auf das Rundschreiben, durch welches der Kaiser von sämtlichen Bischöfen des Reiches ein Gutachten über die Glaubensbeschlüsse von Chalcedon und über die Angelegenheit des Timotheus Älurus eingefordert hatte.« (Geschichte der altchristlichen Literatur, Freiburg B., 1924, IV, 619—620).

[43] Migne, P. l. 54, 1173—1190. — Ita Leo papa affert Hilarium Pictaviensem secundum quem Christus est »utrumque unus existens«. Christus est »ex unitis naturis« et nihilominus »naturae utriusque res eadem est«. In virtute resurrectionis »naturam Dei« intelligere et »dispensationem hominis in morte« cognoscere debemus. Hilarius addit: »Et cum sint utraque suis gesta naturis, unum tamen Christum Jesum eum memento esse qui utrumque est«. Et alio in loco: »Haec igitur demonstranda a me paucis fuerunt, ut utriusque naturae formam tractari in Domino Jesu Christo meminissemus: quia qui erat in forma Dei, formam servi accepit.« Teste Athanasio »Filius substantia et natura Dei est secundum autem carnem ex semine David et ex carne Mariae est«. Ambrosius Christum »utriusque naturae« consortem et perfectum »in utraque natura« esse affirmat. Secundum Augustinum »inter Deum et hominem mediator« apparuit et »utramque naturam« in »unitate personae« copulavit. »Absit«, ait Augustinus, »ut conflatili quodamodo genere« duas naturas in unam redactas arbitremur esse substantiam«. Christus secundum Ioannem Chrysostomum« sociavit utramque naturam et nobis quod imminebat supplicium ipse sustinuit«. Gregorius Nazianzenus ait: »Duplex enim in eo erat natura«. Et secundum Basilium Christi »utriusque naturae veritas« demonstratur. Cyrillus denique Alexandrinus »unum« Christum nullatenus »in hominem seorsum et seorsum in Deum« discernendum esse permittit, quia »unum eundemque Jesum Christum »esse dicere debemus

»non ignorantes differentias naturarum, sed eas inconfusas inter se servantes«. Et alio in loco: »At vero in Verbi natura et humanitatis nobis solam differentiam designat diversitas naturarum. Unus enim ex utraque intelligitur Christus«. (Migne, P. l. 10, 282—296; 290—291; P. gr. 26, 1053—1654; P. l. 16, 594—595, 600; 866, 866—867, 1196—1197; P. l. 33, 835, 519; P. l. 35, 836, 1836—1837, 1182; P. l. 22, 776—777; P. gr. 36, 326—327; P. gr. 75, 1373, 1185; P, gr. 77, 43—50; P. gr. 75, 1397—1398).

[44] Terminus igitur »cum communione« in interpretatione subiectiva loco termini »in alterius communione seu unione« ponitur. Leo papa alio in loco in eadem epistola ait: »Nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum, ideo nostrorum particeps fuit delictorum«. (Migne, P. l. 54, 763). Et iterum: »Quamvis enim... in Christo Dei et hominis una persona sit, aliud tamen est, unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria«. (Ib., 770—771). Et in ep. citata ad Leonem Augustum, uti paulo supra notavimus, ait: »Licet ergo in uno... Christo, vero Dei atque hominis filio, Verbi et carnis una persona sit, quae inseparabiliter atque indivise communes habeat actiones...« (Migne, Ib., 1163). Leo papa verbis: »Agit enim utraque forma....« principia quibus potius activitatis in uno eodemque supposito inconfuse unita extollit certissime ea ratione, ut contra Eutychen naturas Christi propria operantes quam clarius ostendat. Lebon animadvertit: »On ne peut méconnaître que la forme de la proposition agit utraque forma... paraise singulière; elle ne serait plus employée par nos théologiens modernes sans l'explication formelle ou implicite, que ce n'est pas la nature qui agit, mais le sujet, qui opère par la nature. La pensée du Pape est garantie par ailleurs contre le soupçon de nestorianisme«. (Le Monophysisme Sévérien, Lovanii, 1909, 447—449). Et Tixeront addit: »Le mot forma a l'inconvenient d'être abstrait, mais il marque bien que les natures sont, en Jesus-Christ, les principes actifs«. (Histoire des dogmes, Paris, 1922, III, 173). Qua de causa Sergius, patriarcha Constantinopolitanus, terminum »utraque forma« in casu sexto seu in ablativo affert. (Mansi, X, 874); Secunda quaestio praevia: Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christogica... 161 (57), n. 78.

[45] Migne, P. l. 54, 763—765; Mansi, V, 1371—1375.

[46] Mansi, VI, 971—974.

[47] Mansi, VII, 29—32. — Episcopi ex Illyrico et ex Palaestina adhuc duo textus ex ep. dogm. Leonis papae afferunt. (Mansi, VI, 971—974). Alter ex c. III. desumptus est et sic habet: ... et ad resolvendum conditionis nostrae debitum, natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero«. (Migne, P. l. 54, 763; Mansi, V, 1374). Alter vero finem c. IV. efficit et ita sonat: »Quamvis enim in Domino Jesu Christo Dei et hominis una persona sit, aliud tamen est, unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria. De nostro enim illi est minor Patre humanitas; de Patre illi est aequalis cum Patre divinitas«. (Migne, Ib., 771; Mansi, Ib., 1379).

48 Mansi, X, 1115. — Tixeront animadvertit: »Sévère condamne absolument la formule de saint Léon: »Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est«. Agir suppose qu'on subsiste, et attribuer a la nature humaine une action propre, c'est lui attribuer une substance propre et indépendante; c'est être nestorien«. (Histoire des dogmes, Paris, 1922, 125). Tixeront confirmat assertionem suam textu Severi, iuxta quem: „Οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτε φύσις οὐχ ὑφεστῶσα προσωπικῶς“. (Diekamp: Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, natione Verbi, Münster, 1907, 310).

49 Mansi, X, 1115.

50 Mansi, XI, 446.

51 Mansi, XI, 443. Et alio in loco scribit Severus: »Si Verbum operatur quod Verbi est, et caro exequitur quod carnis est, si unum quidem miraculis coruscat, alterum vero succumbit iniuriis, communio formarum est mere speciosa (sc. relativa), et cogitatione instituta, uti insanus asseruit Nestorius. Si autem, quod verum est, Verbum carnem gloriae operationisque participem effecit, quomodo rursus iuxta Leonis epistolam dices: Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura? Saepius enim videtur Verbum non concessisse carni suae ut carnis legibus inserviat; nam quo pacto proprium esset corporis super aquam incedere, aut exspirati e corpore per gladium vulnerato, sanguinis et aquae fontem manare? (Migne, P. gr. 86 (I), 925).

52 Mansi, X, 443.

53 Cfr. Opusculum nostrum: De Agnoetarum doctrina, Zagreb, 1914.

54 »Nestorius«, ait Batiffol, »exilé toujours et maintenant près de sa fin crut reconnaître dans la lettre à Flavien, sa propre pensée. Héraclide, p. 298 et 300. Les Monophysites qui se reclamaient de Cyrille ne se feront pas faute de le reprocher a saint Léon. (Dictionnaire de théologie catholique, fasc. 90—91, c. 251).

55 In Quarta quaestione praevia quaedam etiam de iis notabimus, quae de Severo a Stiglmayr et a Lebon nuperrime conscripta sunt. (Stiglmayr, J., Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien; Scholastik, 1928, I, I—27; II, 161—189; Lebon, J. Le Pseudo-Denys l' Aréopagite et Sévère d'Antioche, Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1930, 4, 880—915; Stiglmayr, J., Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien, Scholastik, 1932, 1, 52—67? Lebon, J., Encore le pseudo-Denys l' Aréopagite et Sévère d' Antioche, Revue d' histoire ecclésiastique, 1932, II. 296—313).

56 Mansi, XI, 559—562. — Sergius ait a Cyro se interrogatum fuisse »utrum oporteat duas praedicare operationes, an unam dicere in Domino operationem«. (Mansi, XI, 526).

57 Mansi, XI, 526—527. — Ad haec animadvertere liceat: 1. Verum est de Christi »duabus voluntatibus et operationibus« definitionem dogmaticam conciliarem tempore Sergii adhuc non extitisse; 2. Vera sunt etiam quae Sergius de Cyrillo Alexandrino affirmat. (Cfr. Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una Christi

activitate in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum, Prima quaestio praevia ad Novam Apologiam papae Honorii I. (Bogoslovska Smotra — Ephemerides theologicae, Zagreb, 1926, I, 56 (I) — 100 (52); 3. Librum vero Mennae, patriarchae Constantinopolitani, ad Vigilium papam scriptum Legati apostolicae sedis in Sess. III. concilii Constantplt. oec. VI. authenticum non esse ostenderunt. (Mansi, XI, 527, 500—595); 4. Eulogius patriarcha Alexandrinus (580—607), ad quem Sergius provocat, apologiam de epistola dogmatica Leonis papae conscripsit. (Photii Bibliotheca, cod. 25, 26 et 28; Migne, P. gr. 103, 939—950, 950—954, 958—970); 5. Sergius Severum »ex impio schismate maledictum« certe ea de causa appellat, quia Severus doctrinam christologicam ep. dogm. Leonis et concilii Chalcedonensis ut haeresim Nestorianam impugnabat. Eadem ratione etiam Macarius, patriarcha Antiochenus, in sua Ecthesi Severum condemnat. (Mansi, XI, 351, 358); 6. Leo papa secundum Sergium »duas operationes« non docet, quatenus in ep. dogm. ad Flavianum duas operationes »nominatim et ipsis verbis« i. e. terminis explicitis et expressis non proponit. (Ep. Sergii ad Honorium I. papam, Mansi, XI, 535). Leo papa enim non utitur in thesi sua probanda terminis explicitis, uti sunt: »duae naturae« vel »ex duabus naturis« et »in duabus naturis«, sed quoad rem in uno Christo duas esse naturas terminis aequivalentibus exprimit. Ita Christus secundum Leonem papam »naturam nostram« suscepit et »Deus« natus est in »integra ... veri hominis perfectaque natura«. Secundum Leonem papam »natura inviolabilis naturae est unita passibili«. Ipse ait salvas esse proprietates »utriusque naturae« et proprietatem suam »utraque natura« sine defectu tenet. In Christo agit »utraque forma«. Ipse confitetur »unitatem personae in utraque natura« et agnoscit proprietatem »divinae humanaeque naturae«. Vituperat Eutychen quod ante incarnationem Christum »duarum naturarum« esse dicit et »postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur«. (Migne, P. l. 54, 759, 763, 763—765, 767, 771, 777). Idem dicendum de ep. Leonis papae ad Leonem Augustum in qua Eutychen impugnat quia »Verbi et carnis unam audet pronuntiare naturam«. Leo papa loquitur de veritate »utriusque naturae«. Inter »utramque formam« Christi nulla divisio existebat cum in Christo »Deitatis et carnis una confitenda sit persona«. (Migne, p. l. 54, 1157, 1159, 1169). Ita etiam codex Legatorum apostolicae sedis, qui in Sess. VI. concilii Constantinopolitani legebatur, 44 testimonia continet, i. e. Leonis I. papae, Ambrosii, Joannis Chrysostomi, Athanasii, Gregorii Nysseni, Cyrilli Alexandrini, Epiphanii, metropolitae Cyprensis, Gregorii Nazianzeni, Augustini, Justiniani imperatoris, Ephraemii Antiocheni, Anastasii Antiocheni et Joannis Scythopolensis. (Mansi, XI, 391—439). Quorum testimoniorum 7 tantum Christi duas operationes et duas voluntates »nominatim et ipsis verbis« efferunt, i. e. Athanasii, Ioannis Cyhrysostomi, Ephraemii, Anastasii, Ioannis Scythopolensis et Justiniani imperatoris. (Mansi, XI, 399, 423, 430—434, 434—435, 435—

438, 438—439). Athanasius „δύο θελήματα“ et non „δύο θέλησις“ Christum ostendere affirmat. (Migne, P. gr. 26, 1021). Epistola vero Agathonis ad concilium Constantinopolitanum missa, quae in Sess. IV. eiusdem concilii perlecta est, 20 testimonia continet, quorum maxima pars duas Christi operationes et duas voluntates quoad rem tantum et non terminis explicitis exprimit. (Mansi, XI, 233—286).

[58] Mansi, X, 971; XI, 562.

[59] Mansi, X, 974. — Unionis Alexandrinae capitula ad ep. dogm. Leonis papae non provocant.

[60] Mansi, X, 974.

[61] Ep. Sergii ad Honorium (Mansi, XI, 531—534); Maximi Confessoris ad Petrum Illustrem (Migne, P. gr. 91, 144); Mansi, 607, 690—692).

[62] Mansi, XI, 534.

[63] Mansi, Ib., Sergius scilicet a Sophronio illorum Patrum testimonia habere desiderat, qui ab Ecclesia agniti sunt quique duas operationes »nominatim et ipsis verbis« docent.

[64] Mansi, Ib.

[65] Mansi, Ib., 534—535.

[66] Mansi, Ib., 535. — Honorius papa, qui in »manentibus utrarumque naturarum differentiis« tenendis insistit, Sergio respondet in Christo eatenus esse »unam voluntatem« quatenus duas circa idem obiectum (v. gr. passionem) voluntates contrarias in Christo esse negat, ex qua contrarietate Sergius duo in Christo contraria volentes cum Theodosianis admittendos esse concludit. Aliis verbis: In Christo est una voluntas, quatenus in ipso duo contraria volentes nullatenus distinguendi sunt. In Christo scilicet non sunt duo contraria volentes sed unus volens, i. e. voluntas unius.

[67] Mansi, Ib.

[68] Mansi, Ib., 535.

[69] Mansi, Ib.

[70] Mansi, Ib., 535—538.

[71] Mansi, Ib., 538.

[72] Mansi, XI., 535—538.

[73] Mansi, XI, 351—354.

[74] Mansi, XI, 355—358.

[75] Mansi, XI, 222.

[76] Mansi, XI, 346 et 359.

[77] Comparatio inter formulam Pseudo--Dionysii Areopagitae et formulam Leonis papae instituitur in parte VI. Secundae Quaestionis praeviae: Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica... p. 145 (41) — 148 (44).

[78] Mansi, X, 971—975.

[79] Celebris Cyrilli Alexandrini formula... p. 97 (47).

[80] Ex qua celeri et subita mutatione etiam concludere licet quaestionem non de re sed modo tantum loquendi tunc temporis motam esse.

[81] Mansi, XI, 539.

[82] Mansi, Ib., 542.
[83] Mansi, Ib.
[84] Mansi, Ib., 543.
[85] Mansi, Ib.
[86] N. 11.
[87] Mansi, XI, 543.
[88] Mansi, XI, 579.
[89] Mansi, Ib., 582.
[90] Mansi, Ib.
[91] Mansi, Ib.
[92] »Der vorliegende Artikel« affert Zeitschrift für katholische Theologie »bildet eine Vorarbeit zu der von Verf. geplanten neuen Honorius-Apologie. Ohne diesem Werk des hier sicher zuständigen Forschers vorgreifen zu wollen, möchte ich nur dem Bedenken Raum geben, ob die neue Hypothese nicht auch in die Reihe der Erklärungsversuche gehört, die Honorius auf Kosten des Constantinopolitanum III. entlasten. Denn das Konzil hatte dann doch in der Auslegung dogmatischer Texte geirrt . . .« (Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, 1932, 4, 633). Ad haec in memoriam revocare liceat quae in Prima quaestione praevia attulimus: »Interpretatio, quam de doctrina in epistolis Honorii expressa paravimus, quamcumque apologiam papae Honorii I. superfluam omnino reddere videtur. Quod vero damnationem, qua Honorius in concilio sexto oecumenico perculsus erat, attinet, interpretationem quoque nostram cum infallibilitate Ecclesiae in facto dogmatico optime componi probabitur«. (Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum, Prima quaestio praevia ad Novam Apologiam papae Honorii I. Bogoslovska Smotra — Ephemerides theologicae, Zagreb. 1926, 57 (5).





Moralnost periodičkog uzdržavanja u braku.

Prof. A. Živković.

Pod izrazom periodičko uzdržavanje u braku misli se na uzdržavanje od bračnog čina za vrijeme t. zv. dana ageneze. To bi prema teoriji Knaus-Ogino imali biti tačno proračunani dani u svakom pojedinom slučaju, prema trajanju vremenskog ciklusa kod pojedine žene.[1]

O moralnoj strani ovakove prakse rekao sam, da se ne može tvrditi, da bi ta praksa bila nedozvoljena. To sam mišljenje ponovno naglasio u članku »Apsolutna fiziološka sterilnost?[2]

Dakako tu sam istakao, da se ne smije svako periodičko uzdržavanje a priori nazvati etički dobrim i opravdanim, nego samo ono i onakovo, koje je u skladu s principima, što određuju moralnost ljudskoga čina. Bonum ex integra causa, malum ex quovis defectu. Ako su zle okolnosti ili svrha, radi koje se traže dani ageneze, nitko ne će moći opravdati moralnost postupka bračnih drugova. Ali će ga moći i morati opravdati ondje, gdje razumski opravdani razlozi govore za nj (siromaštvo, veliki broj djece, bolest, patološka opterećenost i sl.)

To su stanovište zauzeli u glavnom katolički moralisti. Tkogod pozna veliki teret, što ga snose katolički bračni drugovi u borbi sa samina sobom, da dovedu svoj postupak u sklad sa svojom savjesti i propisima crkve u ovoj stvari, svatko je pozdravio otkrića medicinara nazrijevajući u njima jednu veliku olakšicu za duhovni i vjerski život katoličkih vjernika. Isusovci P. Hürth (Louvain) i Heymeijer (Valkenburg) iznijeli su i obrazložili pozitivno jasno moralno stanovište, koje je u ovoj stvari uostalom već u izvjesnom stupnju ranije anticipirano izlaganjima i izjavama moralista Gury, Ballerini, Lehmkuhl, Noldin i kanoniste Gasparrija.

---

[1] O tomu sam na kratko izvijestio u Bogoslovskoj Smotri br. 1., 1932., str. 80.

[2] Bogoslovska Smotra br. 2., 1932., str. 264., gdje sam napisao: »Kakogod se međutim razvila ova stvar, katolička moralka stoji na stanovištu, da se bračni drugovi slobodno mogu poslužiti ovim iznašašćima i prema njima udesiti svoj seksualni život«.

Katolički su dušobrižnici vidjeli, da bi postupak prema metodi Kraus-Ogino mogao pružiti veliku moralnu olakšicu onim vjernicima, koji imaju najbolju volju, da ni u čemu ne povrijede naravnog i pozitivnog moralnog zakona. Na jedno su samo svi upozoravali: vjernicima se u ispovjedaonici ne smije metoda Knaus-Ogino preporučiti i pretstaviti kao apsolutno sigurna i pouzdana. Njezin naučni stupanj vrijednosti i uporabivosti ima da potvrdi praksa.[3] Poteškoće, što ih iznose pojedini stručnjaci ima da se riješe u tom stručnjačkom medicinskom krugu. Katolički moralisti ne će graditi svojih zaključaka niti katolički pastoralisti mijenjati svoje prakse na temelju nedokazanih doumica nekih pojedinih autora. U ovom se pak slučaju ne može reći, da bi se radilo o neozbiljnom, nekritičnom kakovom postupku, koji ne bi zasluživao pažnje. Baš obratno: zanimanje katoličkih moralista je uslijedilo s razloga, što je postupak medicinara Knausa i Ogino naučno fundiran i što do danas nijesu iznesene takove poteškoće, koje bi njihove izvode potpunoma obeskrijepile.

Pošto je tako čitava stvar, zanimiva radi svoje novosti, a važna i teška radi svoje delikatnosti ipak još u stadiju razvoja i učvršćavanja, ispitivanja i objašnjavanja, nije čudo, da se javilo glasova, koji skreću pažnju na samu moralnu stranu periodičnog uzdržavanja u braku i nastoje, da ga prikažu moralno nedozvoljenim. Izašla je već u drugom izdanju knjiga dr. Jos. Mayera, profesora moralnog bogoslovlja u Paderbornu, gdje on iznosi svoje opaske u opreci s mišljenjem, koje se izjasnilo za moralnu dozvoljenost postupka u smislu metode Knaus-Ogino. Tim je povodom potrebno iz bližega pogledati, kako stoji s moralnom stranom ovoga pitanja i da li se zamjerke prof. Mayera moraju uvažiti. Nema sumnje, da će o stvari biti zatraženo i mnijenje službene Crkve, jer se radi o praksi vjernika u pitanju, koje duboko zasijeca u lični duhovni život pojedinaca. Do danas postoji samo riječ sv. Oca u enciklici »Casti conubii«, o slobodi bračnog čina u vrijeme fiziološke sterilnosti i odgovor sv. Penitencijarije na pitanje, da li je slobodno obdržavanje vremena, kad je koncepcija manje vjerojatna ili nemoguća. A baš i glede tih izjava postoji nesuglasica, kako ćemo vidjeti tijekom daljnjeg izlaganja.



1. Prvo, što se jednom ispravnom i osjetljivom moralnom shvaćanju može kod ove stvari ispriječiti jest misao: ne odo-

[3] U Grazu je izašao t. zv. »Konzip-Kalender« (Stübing-Verlag, M 1,50) za porabu i proračunavanje dana ageneze u svim pojedinačnim slučajevima. To je možda još prerano, a ujedno možda i ponešto neoprezno. Svakako je, čini se, po srijedi jedno merkantilno nastojanje za dobiti i zaradom, koje prema tomu očito ne vodi računa o jednom savjesnom postupku.

bravamo li mi ovdje postupak čovjeka lukavca, koji izigrava prirodu, a s njom i volju Božju? Ne dajemo li čovjeku na volju, da se opre prirođenoj težnji naravi, koja ide za razmnožavanjem, te još taj njegov postupak nazivamo moralno opravdanim?

Taj bi prigovor bio potpuno na mjestu onda, kad bi se s moralnog gledišta dozvoljavalo periodičko uzdržavanje u braku bez ikakove rezerve. Ali se za nj traže moralno opravdani razlozi. Traži se, da se ne povrijedi moralnost ni s jedne strane, koja na nju utječe, dakle sa strane objekta, okolnosti i cilja. Nema međutim nikakove poteškoće sa strane objekta, ako se on obavlja potpuno normalno i prirodno, ni sa strane okolnosti, ako su one u skladu s normalnim aktom. Ostaje da pitamo: može li se opravdati postupak, kad je bjelodano, da kod bračnih drugova postoji nakana ne imati djece? Da li sama nakana izbjeći začeću čini akt nemoralnim? Odgovaram: ona bi to činila onda, kad bi bila skopčana s nečim, što izopačuje, iznakazuje akt u sebi. A toga po pretpostavci kod periodičkog uzdržavanja nema. Kad bi sama nakana ne imati djece bila po sebi griješna, ona bi bila dosljedno griješna i kod potpunog uzdržavanja, a ne samo kod periodičkog. Toga pak nitko ne će ustvrditi.

Uzmimo zatim slučaj, gdje se bračni drugovi sporazumno odluče na uzdržavanje nakon sedmog ili osmog djeteta sve do vremena, kad žena prođe vrijeme klimakterija, da onda opet nastave izvršavanjem bračnih dužnosti. Nastavljanje ne će valjda nitko nazvati griješnim i ako je bjelodano, da mu je prethodila uzdržljivost vezana uz želju, da ne bude više djece, a da tu istu nakanu ima i ponovno međusobno bračno udovoljavanje.

Ne će se dakle moći prigovarati periodičkom uzdržavaiju s ovog stanovišta, biva, što bračni drugovi ne žele više imati djece. Ta nakana nije po sebi griješna, ako je želja moralno dozvoljenim i jakim razlozima opravdana. Gdje dakle s druge koje strane nema zamjerke obavljanju bračnog čina u vrijeme periodičke sterilnosti, ne će on biti moralno nedozvoljen. Dakako, da će se naći čak možda i veliki broj onih i onakovih, koji će ovu stvar potpunoma zlorabiti. To se mora priznati. Ali to još nije dostatno, da se jedan čin, koji po sebi nije zao, proglasi nedozvoljenim zato, što će ga drugi zloupotrebljavati. Ima mnogo dobara iz Božje ruke, koja ljudi na zlo upotrebljavaju. To je njihov vlastiti grijeh i pada na njihovu odgovornost. Što je jednima zasluga i sredstvo spasa, drugima je kamen smutnje i uzrok propasti.

2. Drugi je prigovor ovakav: Kod periodičkog uzdržavanja se sastaju bračni drugovi samo i isključivo radi čistog sjetil-

---

[4] Dr. J. Mayer: Erlaubte Geburten-Beschrenkung? Ernste Bedenken gegen die natürliche Methode der Empfängnisverhütung, Paderborn 1932, Bonifacius-Druckerei 8, str. 60.

nog užitka. A papa Inocent XI. je naglasio[5], da »exercere opus coniugii ob solam voluptatem non licet!« I odsudio je tvrdnju, koja je protivno naučavala.

Svi znadu, da se pod onim »ob solam voluptatem« u smislu postavljene tvrdnje ima razumijevati sjetilni užitak, koji isključuje svaku drugu moralnu svrhu, čak i volju Stvoritelja kao gospodara ljudske prirode. Dakle užitak, koji se traži bez obzira na razum kao normu, što pokazuje način i mjeru užitka i bez obzira na ikakove dobro višega reda. Takav je smisao rečene tvrdnje osudio papa Inocent XI.

Sjetilni pak užitak jest i može s pravom da bude u braku poticalo na čin; može da bude i željen i namjeravan, a da o daljnjem i višem nekom cilju čovjek onaj čas ni ne misli. Sve to u granicama zdravog razuma i pod njegovim vodstvom. Razlog je jasan: Čovjek je duševno i tjelesno biće. Sjetilna ugodnost je dio njegove prirode, U bračnom odnosu između muškarca i žene sjetilnost je i sjetilna ugodnost čak i stavljena kao neobično jak motiv za razmnožavanje ljudskog roda. Bog ju je htio i odredio. Ne može dakle ona biti po sebi zla, nego je zla tek onda, kad se razmaše na račun razuma i preuzme maha nad čovjekom. Posljedica je istočnog grijeha velika popustljivost i sklonost k pretjeranoj sjetilnosti, pa je u životu moramo trajno obuzdavati i stišavati.

Tako se eto, ne smije sjetilna ugodnost, koju bračni drugovi traže kod periodičnog uzdržavanja kvalifikovati kao nešto griješnoga. Nije čovjek čisti duh, nego su njegove čak i duhovne funkcije vezane uz tjelesnost. A nju nema smisla apsolutno prezirati niti se u zahtjevima za ljudskim moralnim životom zalijetati odveć daleko pa mu postavljati uvjete nemoguće ili u najblažu ruku nenaravne i nenormalne.

Dr. Heilweck u svom osvrtu[6] na knjigu Dr. Mayera ističe na ovom mjestu, da su kod protivnog mišljenja ponešto odlučni elementi gnostičke i manihejske nauke, koji su se preko sv. Augustina, uvukli u shvaćanje sredovječnih teologa, pa u svojim izdancima djeluju pogdjegdje još i dan-

---

[5] »Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali«. Prop. 9. damnata in decr. s. Off. 2. martii 1679. Denz. 1159. Tim je dekretom osuđeno 65 raznih tvrdnja, koje manje više zadiru na moralno polje. Sve su osuđene i zabranjene »sicut iacent, ut minimum tamquam scandalosae et in praxi perniciosae«. Može se dakle za neke od njih uzeti, da u sebi strogo interpretirane ne znače neke zablude, nego onako, kako su postavljene, mogu lako pružiti mogućnost kakovoj zabludi ili pogrešnom moralnom shvaćanju, pa po tom i praksi za moralni kršćanski život.

[6] U br. 3., 1932. linačkog časopisa Theologisch-praktische Quartalschrift napisao je dr. Heilweck opširan i iscrpan osvrt na knjigu dr. J. Mayera, te nastoji u njemu pobiti sve iznesene poteškoće. Osvrt je veoma instruktivan, stvaran i pozitivan.

danas. »Princip naslade« im je zadavao dosta jada, zahvaljujući nekim skrupuloznim opaskama samog sv. Augustina. Shvaćanje pak našeg doba i teološko obrazloženje našeg vremena iznijelo je na vidjelo i onakove važne momente, koji sredovječnim teolozima nijesu bili poznati u pitanjima ove vrsti.

3. Na trećem mjestu iznose ovakovu poteškoću: seksualni roditeljski čin ima tu zadaću, da s Bogom zajedno stvara čovjeka. Dominantni učinak pri tomu ima muška sperma. Ona i nema druge svrhe, nego tu spomenutu. Ako se dakle inače namjerice troši, počinja se tim jedan protuprirodni čin, jer sperma ne postizava svog opredijeljenog cilja.

Dosta je ovdje potsjetiti na to, da je seksualnom aktu prvotni cilj rađanje djece, a drugotni jačanje bračne ljubavi i stišavanje požudnosti. Sv. Otac Pijo XI. u enciklici »Casti conubii« izrijekom ističe i ova dva cilja kao poštena i prirodna.[7] Nije dakle istina, da muška sperma ima isključivo jednu jedinu svrhu. Pošten je bračni saobraćaj i iz spomenutih motiva. Ali osim toga nije danas ta tvrdnja točna ni zato, jer muška sperma ima i neki fiziološki učinak na drugi spol. To se ne verificira samo kod bilina, nego je vjerojavno i kod čovjeka. Kad su sredovječni bogoslovi govorili »de frustratione seminis« nijesu imali točnog pojma o njegovoj fiziološkoj konstrukciji, niti o učinku na organizam. I radi toga se njihove izjave ne mogu uzimati u drugom smislu, nego u onomu, koji je odgovarao njihovom tadanjem znanju i razumijevanju. Kad dakle n. pr. sv. Toma Akvinski veli, da je frustratio seminis griješna, ako se zbiva secundum se, a nije, ako se događa per accidens,[8]

[7] »Habentur enim tam in ipso matrimonio quam in coniugalis iuris usu etiam secundarii fines ut sunt mutuum adiutorium mutuusque fovendus amor et concupiscentiae sedatio, quos intendere coniuges minime vetantur, dummodo salva semper sit intrinseca illius actus natura ideoque eius ad primarium finem debita ordinatio«. AAS, 31. dec. 1930, XXII, 556—576.

[8] Summa contra gentiles l. 3. c. 122. Cfr. Theol. prakt. Quartalschrift l. c. str. 644. Glavni tekst sv. Tome Akvinskog, što ga donosi prof. Mayer: »... contra hominis bonum est omnis emissio seminis tali modo quod generatio, sequi non possit...« jasno veli, da je griješan svaki takav način, iz kojega ne može slijediti generatio. I odmah dalje nadodaje na tom istom mjestu: »dico autem modum ex quo generatio sequi non potest secundum se...« te taj secundum se označuje ovako: »sicut omnis emissio seminis sine naturali commixtione maris et feminae«. Iz ovog se mjesta kod sv. Tome ne može uspješno argumentirati protiv periodičkog uzdržavanja. Konačno prof. Mayer ni ne misli u svojoj knjizi da iznosi drugo, nego poteškoće, sumnje i misli, koje upozoruju pred svakim prenaglim korakom. On ni ne daje svojim opaskama karakter čvrstog dokaznog postupka i ako se iz svega vidi, da se protivi osnovnoj misli u čitavoj ovoj stvari: da li se periodičko uzdržavanje može moralno opravdati. Sa svim tim on opetovano ističe, da ne želi zastupati niti zagovarati neki rigoristički sistem u moralu.

ima se ono secundum se razumjeti onako, kako su svi u ono doba razumijevali: da se tu radi o grijesima protiv naravi, zatim o grijesima, koji bilo redovno bilo apsolutno isključuju rađanje (peccata luxuriae consumatae vel iuxta, vel contra naturam). Iz toga, što onodobni teolozi u slučaju sterilnosti smatraju seksualni čin dozvoljenim samo bi se još prije mogao povući zaključak za slobodu periodičkog uzdržavanja, nego protiv njega. U tekstovima skolastičkih bogoslova se ne može za nj tražiti ni izravna potvrda ni protudokaz, jer stari o njemu nijesu imali ni pojma.

4. — Rimskoj penitencijariji je god. 1880. stavljen upit: da li je bračni akt dozvoljen samo u one dane, kad je začeće otešćano? Na to je ona odgovorila: Ne treba nipošto uznemirivati one, koji tako postupaju. Može ispoviednik na to i upozoriti, ali svakako oprežno, one bračne drugove, koje je na drugi kakav način uzalud kušao odvratiti od bračnog onanizma. To rješenje izgleda po mišljenju mnogih, da se na svaki način može shvatiti i tumačiti u prilog Ogino-Knausovoj teoriji. Ako je slobodno općenje između muža i žene u dane, kad je začeće otešćano, jednako će po tom biti slobodno i u dane, kad je navodno posve isključeno. Princip, na koji se ova praksa oslanja, sasvim je isti u oba slučaja: izbjeći začeću. Nije zato na mjestu opaska, da se u jednom slučaju radi o v j e r o j a t n o isključenom, a u drugom o s i g u r n o isključenom začeću. Dobro primjećuje dr. Heilweck n. n. mj.: Kad bi »sigurno« isključenje bilo teški grijeh, moralo bi »vjerojatno« isključenje biti barem laki grijeh. Vjerojatno pak isključenje nije nikakav grijeh, inače se ne bi moglo ni trpjeti. Dakle ne može ni ono, koje govori za sigurnost biti griješno. Razlika je između jednog i drugog slučaja samo stupnjevna.

Prigovor, da se ovdje ne radi o izravnom o d o b r a v a n j u, nego samo o izjavi, kojom se jedna praksa t r p i, zapravo nije nikakav prigovor. Ono, što je u sebi griješno ne može se nikada i nikako trpjeti. Konačno, kad nužda pritisne, nestaje razlike između »smiješ« i »smiješ, ako...« ili »možeš« i »možeš, ako...« A da se smije slobodno postupati prema metodi Knaus-Ogino, traži se, da je nužda, da su moralno jaki razlozi za taj postupak.

Isticanje prof. Mayera, da se u citiranom rješenju sv. Penitencijarije misli na vrijeme mjesečnog čišćenja, ni najmanje ne smeta aplikaciji tog rješenja u smislu Knaus-Oginove teorije u danima ageneze. Baš obratno! Ono vrijedi a fortiori za te dane, koji su i u moralnom i u higijenskom obziru kud i kamo nad prvima.

5. — U enciklici »Casti conubii« veli sv. Otac Pijo XI. doslovce ovako: »Neque contra naturae ordinem agere ii dicendi sunt coniuges, qui iure suo recta et naturali ratione utuntur, etsi ob naturales sive t e m p o r i s sive quorundam defectuum c a u s a s nova inde vita oriri non possit...« Što se ima razumijevati pod »causae temporis«? Prof. Meyer misli na vrijeme trudnoće i kuša to dokazati iz teksta enciklike, gdje se opetovano ističe prvotni cilj brač-

nog akta i njegova podređenost tom glavnom cilju, koji se nikako ne smije povrijediti. No iz samog teksta enciklike nigdje se ne vidi, da bi periodička sterilnost bila isključena, šta više, nekako je samo po sebi razumljivo, da je baš i ona uključena. A to slijedi otuda, što je nevjerojatno, da sastavljači enciklike ne bi znali za ovu periodičku sterilnost i za t. zv. dane ageneze, gdje se o njima već govori i piše godinama prije enciklike. Znamo pak, da se enciklička pisma ne sastavljaju površno i na brzu ruku, nego promišljeno i obzirno. Pa kad nigdje ni jednom riječi nema ni aluzije, da bi se dani periodičke sterilnosti naročito imali izuzeti iz opsega pojma »causae temporis«, mi do pozitivnog rješenja sv. Stolice u toj stvari imamo pravo, da ih amo računamo.

U toj velevažnoj enciklici dolazi do izražaja stajalište katoličke nauke o braku i bračnom životu na jedan svečani, gotovo bi rekao neprevarljivi[9] način: »Ecclesia catholica . . . in signum legationis suae divinae altam per os nostrum extollit vocem atque denuo promulgat: quemlibet matrimonii usum, in quo exercendo, de industria hominum, naturali sua vitae procreandae vi destituatur, Dei et naturae legem infringere, et eos, qui tale quid commiserint gravis noxae labe commaculari«. I ako kod periodičkog uzdržavanja čin nema ili bolje po pretpostavci ne može da ima učinka, ne biva to s toga, što bi on de industria hominum bio lišen svoje prirodne snage i sposobnosti. Prirodna je ili prirođena njegova snaga i sposobnost netaknuta, ljudska ga domišljatost ne vrijeđa i ne iznakažuje, pa zato takav čin ne može ni potpasti pod osudu, jer je u sebi korektan.[10] Kad zato sv. Otac dalje niže slučajeve, u kojima

---

[9] Tomu se mišljenju bliži P. Vermeersch D. I. profesor na Gregorijanskoj univerzi u Rimu (Cfr. Periodica de re morali... br. 1., 1931. str. 53). I ako je forma izražavanja sv. Oca nešto svečana i možda malo neobična, nema ona ovdje drugo da znači, nego važnost predmeta o kojemu je govor i dalekosežnost posljedica protivnog naučavanja, kako su ga naročito usvojili anglikanski biskupi na lambethskoj konferenciji 1930.

[10] Evo što k tomu veli od riječi do riječi P. Heymeijer u holandijskom mjesečniku Studien (ožujak 1931): »Eheleute, die die periodische Enthaltung anwenden, auch in der Absicht Kindersegen zu vermeiden oder zu beschrenken, berauben die Tat nicht ihrer natürlichen Kraft. Sie tätigen die Ehevereinigung ganz und gar so, wie die natürliche Ordnung es erfordert; sie greifen in die Natur nicht ein; bei ihnen kein Wiederspruch zwischen der natürlichen Tendenz der Tat und der Weise, wie sie die Tat ausführen.

Tatsächlich wird keine Befruchtung erfolgen. Dies aber wird durch die Natur selbst verursacht, die der Frau in diesem Zeitraum keine Fruchbarkeit verlieh. Die jetzt ausgeführte Tat entbehrt der Kraft, tatsächlich neues Leben hervorzubringen, weil die Natur von Gott selbst so eingerichtet wurde, nicht aber weil sie vorsätzlich von seiten des Menschen dieser Kraft beraubt wurde.

ispričava bračne drugove, pa među njima navodi temporis causas, s pravom možemo amo svrstati i ono vrijeme, koje označuje sterilnost ženinu u danima ageneze.[11]

*

Ponavljam: koliko je vrijedna i sigurna metoda Knaus-Ogino, stvar je medicinske znanosti da ispita i utvrdi. Bude li pak čovjeku dano da u toj stvari dođe do jedne sigurnosti, koja nije samo hipotetične prirode, značit će taj uspjeh vrlo mnogo u moralnom životu ljudi našega doba. Razumije se kod valjanih i čestitih ljudi u najpovoljnijem smislu.

Čitavu teoriju možemo međutim i u obratnom smjeru iskoristiti u onim slučajevima, gdje dobri kršćanski roditelji i opet radi nekih fizioloških razloga ne postizavaju željenog cilja i ne vide blagoslova svoga bračnog života. Tamo će i njima biti pomoženo, da u toj nakani pogoduju naravi svojim postupkom. Mjesto periodičkog uzdržavanja provodit će periodički međusobni saobraćaj u pogodne dane, stapajući tako svoju volju s voljom Stvoriteljevom i uzdižući se u visine jednog velikog savršenstva, koje je dano čovjeku da postigne na ovom putu.

Bračne drugove dakle ne sili ništa, da se služe svojim pravom baš onda, kad je priroda najsposobnija da dođe do začeća. Oni, istina, pri tom postupku ne teže za prvotnim ciljem ženidbe, ali rade prema drugotnom cilju, koji je također i opravdan i moralan. Takav se postupak bitno razlikuje od neomaltuzijanističke prakse, jer ona bračnom činu oduzimlje prirodnu mogućnost i snagu, protiv čega onako svečano diže svoj glas papa Pijo XI. u enciklici »Casti conubii«. Po svemu dakle možemo zaključiti, da se periodičko uzdržavanje u braku s moralnog gledišta ne mora osuditi.

Vorsätzlich wählt der Mensch diesen Zeitpunkt unter Ausschluss der fruchtbaren Tage; dass diese mit beiderseitigem Einverständnis getroffene Wahl an sich nicht unerlaubt sei, sahen wir schon«. Smulders, Periodische Enthaltung in der Ehe. II. Aufl. Regensburg 1932. str. 125.

[11] U II. izdanju svoga »Pastoralnog bogoslovlja« (Ljubljana 1932, str. 297) piše Dr. Fr. Ušeničnik: »Papež je s temi besedami potrdil izjavo sv. penitencijarije z dne 16. jun. 1880«. Glede moralne strane ovog pitanja njegovo je mišljenje takoder pozitivno: ».... Coniuges non obligantur ad *curam positivam adhibendam, quo finis primarius matrimonii obtineatur.* Legi naturali quoad usum matrimonii satisfaciunt per hoc, quod copulam coniugalem, si eam peragunt, rite peragunt. Abstinere itaque debent ab omni actu, quo positive impediunt cursum naturae, quatenus scilicet hoc vel illo modo opus naturae de industria ex toto vel ex parte tantum corrumpunt. Sed non prohibentur, quominus iure suo naturali modo utantur eo tantum tempore, quo conceptio difficilior vel impossibilis est, etsi frustrationem effectus naturalis praevideant et deliberate quaerant..«

»Doctrina a medicis proposita est probabilis, sed nondum adhuc omnino certa. Quare prudens confessarius non facile suadeat coniugibus, ut *in usu matrimonii observent tempus modo praedicto.*« (str. 298. n. dj.)

Prikazi, izvještaji, bilješke.

Dr. Hijacint Bošković O. P.: Problem spoznaje.

(Izdanje »Duhovnog života« 1931. str. 243.)

1. U predgovoru kaže pisac: »nemamo nakane da svestrano iscrpimo teški i zamašni problem spoznaje«... »ograničili smo se na formalni princip spoznaje«, jer je to »srčika modernog problema ... (koja) interesuje istraživače ljudske duše« (!). Još se ovdje ističe potreba stvaranja narodnog filozofskog izražavanja, jer »to, a ništa drugo, znači stvarati našu rasnu filozofiju i razvijati našu kulturu« (!). Taj će »posao učiniti... pronicavi samostalni duhovi, koji su kadri da samostalno zahvate i riješe problem» (!).

Kao Uvod ovoga pronicavog posla čitamo slijedeće odlomke:

Oduvijek su ljudi istraživali »narav« spoznajnog »savršenstva«. U brzom »tempu« istraživanja, »narivalo« se to »fundamentalno« pitanje u raznim »niansama«, bilo je »tretirano« i »diskutirano« — zato, jer je spoznaja »intimno savršenstvo«. Pošto se »um u svom intelektualnom djelovanju navraća na sebe« ili »reflektira«, ovo se pitanje »spontano nameće«. Interes je »universalan«, jer se ovaj problem »najimpulsivnije nametao«. Taj je »mentalitet zaokupio neke filozofe«, te oni »uopće idetifikuju filozofiju s ovim detaljnim problemom ...«. Radi »nervoze« u tom istraživanju, nazori se veoma razilaze. Ali poteškoća rješavanja zapravo »izbija iz same naravi spoznaje«, jer u psihologijskim pitanjima ima »specijalnih poteškoća time, što čovjek teško reflektira na svoje osjećaje (!) i duševne doživljaje (!)«. A sasvim je naravno, da »ti nutarnji (!) osjećaji zahtijevaju posebnu brigu i detaljnu refleksiju«. Pogotovo je teško sa spoznajom, koja »svojom imaterijalnošću nadilazi direktni naš dohvat, pa je ne možemo neposredno svojim intelektualnim pogledom uočiti«(!). Treba dakle »zdrave metode«, i »prije nego počnemo govoriti o vlastitim svojstvima koje naravi moramo, bar donekle, riješiti pitanje njezine bitnosti«. Hoćemo li na pr. da riješimo pitanje spoznajne objektivnosti,

zapravo se pitamo: »da li je njezina bit takve naravi, da je objektivna«(!). »Idealistička filozofija poslije Kanta hoće da riješi moderno pitanje aprioristričkim putem, bez ikakve psihološke analize, pa se nimalo ne brine, da psihološkim refleksijama opravda svoje idealističko stanovište«. Idealisti misle, da se ovaj problem može riješiti više matematičkim formulama nego psihologijskim dedukcijama«(!). Čak je i »zanimljivo promatrati kod nekih modernih idealista, kako nikako nemaju detaljnog pojma o spoznaji, predmetu, kojega kvalitete hoće da pronađu«; oni imadu »arbitrarne« principe i pretpostavke, pa se ne osvrću »na psihologijske činjenice naše duše« — i »zato se u cijeloj njihovoj filozofiji osjeća neka praznina«(!). Pošto pako »mi još nemamo bistroga i detaljnog pojma savršenstva, što ga zovemo spoznajom«, zato ga treba definirati. A to je opet vrlo teško, jer »sve ono što nadilazi materiju, poznajemo preko materijalnih pojmova«, upravo »duhovne stvari gledamo u zrcalu materijalnih«(!). Duhovnost pako »označujemo time, što je to neka bitnost i m a t e r i j a l n a. Dakle takva, koja nema materije«. I tako su »prvi naši pojmovi o duhovnosti negativni«. Prema tome »i pojam spoznaje dobivamo posredno. Mi to specijalno savršenstvo ljudsko većinom promatramo u ogledalu materijalnih svojstava«(!). Ali mi zato ipak možemo upoznati »to svoje svojstvo«, premda »nekoji ljudi pišu debele knjige o spoznaji, disputiraju bez kraja i konca, a na svršetku neznaju dati definiciju o njoj«; treba u potvrdu toga da samo »prolistamo današnje traktate o spoznaji, u kojima se na dugo i široko tretiraju moderni problemi noetike«. Pogotovo je »zanimljivo promatrati nastojanje Kanta...«, s kojim se na koncu Uvoda polemizira, a zatim se »insistira na tome, da dođemo, u svim problemima(?), do jasnih i dokazanih pojmova, u prvom redu do jasne definicije spoznaje«.

Morao sam tako opširno citirati zato, da onaj tko nije dužan da čitave knjige pročita, uzmogne i sam prosuditi kojim je ona načinom pisana. Time je postao suvišan svaki komentar — za onoga tko je verziran u filozofiji (dakako ne »rasnoj«), tko poznaje naučnu metodiku, kao i za onoga koji ima smisla za jezično oblikovanje i misaonu suvislost.

2) »Prvi dio« raspravljanja o problemu spoznaje prikazuje nam sam »p o j a m s p o z n a j e«. Prvo poglavlje radi o »definiciji spoznaje« i počima ovako: »U svakom momentu, kad pomislimo na nešto, rađa se u nama novo biće i novo savršenstvo koje nazivljemo s p o z n a j o m.« Ponajprije se ističe da je ona »nešto« (da ne bi u današnjem vijeku još netko o tome podvojio!). »Definirati tu novu pojavu« — to je »zapravo srčika modernog problema«. Kako? »...Moramo refleksiju učiniti na samo djelovanje. Tu u duši, u njezinoj svijesti mogu doći do bitnosti te naše nutarnje pojave i otkriti njezinu narav.

To je razlog zašto se moramo osvrtati na svoje nutarnje doživljaje, pomnjivo paziti na njihove manifestacije i bilježiti svoje spoznajne čine, kojima se manifestira karakter jedne spoznaje (!). Jer spoznaja, ta specijalna ljudska manifestacija (!), ima svoj posebni život i svoj nutarnji razvitak(!)«. »Takva jedna manifestacija spoznaje (!) jest, da čovjek naravno teži za njom«. »Taj se naravni nagon ispoljuje u svim našim moćima i intelektualnim i sjetilnim. Oko na pr. teži da vidi, uho je sklono da čuje, isto kao što sva ostala osjetila teže za tim, da razviju svoju djelatnost. I zanimljivo je, da se taj nagon osjeća impulsivnije i življe u onim moćima, koje su savršenije«. »Taj impuls, što ga očevidno zapažamo kod svih sjetila (!), još se više očituje kod najviše čovječje spoznajne sposobnosti: kod našeg razuma«. Pripovijedajući za tim o tom »impulsu« kaže pisac, da »svaki naravni nagon nije ništa drugo nego neka težnja k vlastitom svom savršenstvu« — te završuje »definiciju spoznaje« konstatacijom, da »i čovjek teži za spoznajom kao za svojim savršenstvom«.

Drugo poglavlje (»Spoznaja kao bitnost«) objašnjuje pojam savršenstva: »Savršenstvo označuje neku bitnost«. »Biti savršenim znači prije svega: biti«. »A dobivši pojam savršenstva znamo, da težnja za vlastitim savršenstvom ne znači drugo nego težnju za svojim vlastitim bivstvovanjem, ukoliko svaka stvar želi opstojati u potpunoj formi dotične naravi(!). Nema dvojbe da svako biće ide za tim, da dođe do potpune forme svoga bivstvovanja. Drugim riječima, svako biće teži da se održi u pravoj i vjernoj formi svoje naravi: teži, da postane onakovo, kakovo po generalnim principima svoje naravi mora postati (!)«. »A budući da je spoznaja savršenstvo čovjeka, slijedi, da s njom posjedujemo nešto, što prije nijesmo bili«. (!). »Ništa ne opstoji u naravi, a da to isto ne bivstvuje... To je formalni akt i same forme. Šta više to je zadnja formalna nota svakog savršenstva. Štogod koje biće na formalniji način jest, to je savršenije«. Spoznaja je također »bitnost«, pa zato moramo upoznati »narav bića kao takovog«, da otuda upoznamo samu narav spoznaje. »Mi smo uvjereni, da je to temelj našega daljnjeg dokazivanja i da iz te ideje možemo iskonstruisati potpuni sistem spoznaje« (!).

Treće poglavlje (»Principi spoznaje«) najprije objasnjuje, kako »svaka promjena presuponira neki supstrat, koji se ne mijenja«; a »to znači, da promjena presuponira dva elementa: formu, koja se mijenja i subjekt, koji ostaje isti«. Ali ne samo predmeti, koji nastaju promjenom, već uopće sva bića sastavljena su iz ta dva principa«. (To se na pr. vidi kod definicije »glazbenika«.) »To nas ovlašćuje, da i ovo naše specijalno biće, koje nazivljemo spoznajom, svedemo na ta dva temeljna principa i da u svom istraživanju pođemo za tim da ispitamo narav tih dvaju principa spoznaje, jer oni nam zbilja otkrivaju njezinu narav«. — »Forma je glavni i

bitni princip. I ona nam najprije određuje narav bića«. »Kriterij, koji dijelimo jedno biće od drugoga, jeste njihova formalna sastavina«. »Forma, drugim riječima, označuje isto što i bitnost ili narav . . . u koliko je određena na neki stalni rod i vrstu bića; . . . forma izrazuje samo aktivni princip bića, ono, što biću daje određenost i postavlja ga u specijalnu vrst predmeta. Tako na pr. bitnost čovjeka označujemo kad kažemo o njemu, da je a n i m a l r a t i o n a l e, dok njegova forma jest samo duša«.

»Zaključimo: stalno je, da spoznaja, kao neko određeno biće i posebno savršenstvo, ima svoj određeni subjekt i određenu formu. Kad upoznamo narav te forme i tog subjekta, upoznajemo ujedno i bitnost forme. Zato ćemo u tom procesu spoznaje najprije poći od bitnoga i formalnoga principa istražujući narav onoga, što spoznaju postavlja u posebnu vrst bića i luči ga od svih drugih. Naš je, dakle, daljni posao da iznađemo formalni princip spoznaje«.

Tri su dakle poglavlja bila potrebna da konačno doznamo, da spoznaja ipak nije — ništa, nego da je ona nešto, i to određeno nešto, što se razlikuje od nečesa drugoga. Sad će se tek »drugi dio« knjige baviti »srčikom« problema, tj. »analizirati« će bitnost spoznaje ili njezinu »formu«. — Ali meni je ove hrestomatije već savršeno dosta (a držim i čitaocu), pa ću daljni tekst knjige popratiti samo s nekoliko opazaka.

3) Čitajući dalje ovu knjigu, moram po savjesti da o njoj izreknem sasvim negativan sud — premda mi je na srcu da se kod nas o filozofiji piše, bilo strogo naučnim ili popularnim načinom, i premda sam radnoj ambiciji autora te knjige bio oduvijek sklon (kako je mogao iskusiti). Po prvi puta sam sada u životu stavljen u situaciju, da svoju kritiku kojeg djela opravdavam i ličnim momentima, — jer sam na to ponukan nekim prikazima B. knjige u našim glasilima (ali u to neću da sada ulazim). Želim tek upozoriti čitaoca, da knjiga zastupa skolastičku filozofiju, koju sam najvećim naporima čitavoga svog života usvojio, te sam već stoga razloga prema knjizi benevolentno raspoložen; ali, baš s obzirom na važnost koju pridajem skolastičkoj filozofiji, kao i naučna pravednost prema drugim filozofskim nazorima, a napokon i potreba da se valjanost knjige objektivno odredi — primoravaju me da se ne ustegnem izreći svoga mišljenja. Meni naime ne može biti indiferetno, da li će netko čitajući ovu knjigu pomisliti, da se današnja skolastika nije dalje pomakla od načina prikazivanja u toj knjizi: a lahko da bi čitaoca na tu pomisao naveo i ponešto pretenciozni ton knjige (kako nije u skladu sa solidnošću njena sadržaja). A jednako mi se buni naučni etos, kad vidim kako jedna skolastička knjiga istupa proti nekome, tko se ipak naziva — K a n t. S njime i otpočima »drugi dio«.

Spoznaja je savršenstvo čovjeka; to je bio dosadašnji rezultat. U čemu ono sastoji? U »komunikaciji« s predmetom. »Kant

a priori isključuje svaku mogućnost da bi sam predmet mogao doći do nas. Predmeti ostaje u sebi i, dok je on u takvom stanju, ne može da bude na drugom mjestu« (!). »Zanimljivo je, da se on (Kant) nikako ne stara zato, kako da dokaže tu svoju tvrdnju. On naprosto vidi nemogućnost da dobijemo, bilo na koji način, svojstva predmeta. Za njega je posve sigurna činjenica, da predmeti ne mogu pružiti svojih kvaliteta, niti nam mogu komunicirati nešto, što sami imaju (str. 49). I pisac se zaista nikako ne stara (i ako to nije zanimljivo) da dokaže tu svoju tvrdnju, nego »vulgarno« objašnjuje, da »upoznati predmet ne znači drugo, nego doći do njega, ukoliko dobivamo svojstva njegove naravi.« Kant se nije ni »potrudio« da »ispituje pitanje, da li možemo u istinu dobiti kvalitete predmeta, po kojima bismo mogli doći do realne spoznaje« (!) »Naprotiv, on je odabrao lagani put i jednostavnim nijekanjem a bez dokazivanja, bez ikakve analize, zatvorio je potpuno put objektivnosti« (54). On je propustio da »otvori oči svoje kritike«, te »a priori postavlja konkluzije«, a »nema ništa gore, ništa besmislenije nego postavljati teze, koje niti smo ispitali, niti smo dokazali.... A i malo dijete može postavljati teoremata, kojih nije ni samo svijesno« (str. 55)!.. Iza ove lekcije slijedi pripovijedanje o »komunikaciji« kvaliteta s čojekom, otkuda se izvodi definicija spoznaje i »savršensto čovjeka, koji posjeduje svojstva spoznajnih predmeta: p o s j e d o v a n j e p r e d m e t a« (60). To pako biva na taj način, da »čovjek prima impresije od njih« i tako se »pomoću njih usavršava« — jer »u istinu čovjeku mnogo toga fali« (65).

Ta rekoh da neću citirati — ali htio sam da citiranim materijalom prepustim čitaocu neka prosudi, da li se može knjiga smatrati barem popularnom, kad već ne dolazi u obzir kao znanstvena. Međutim, naučno popularni prikaz ovako kompliciranih i suptilnih problema morao bi u prvom redu da rasčlani svu problematiku, da ju genetički protumači, da sve pojmove razbistri i sve nazore osvijetli — na taj način, da čitalac postane orijentiran o današnjem stanju nauke. Namjesto da je u tom smislu popularna, ova knjiga ne zadovoljuje niti jednome od navedenih uslova. Ni popularno, a još se manje znanstvno može u današnjem vijeku riješavati problem realnosti time (da opet zasladim jednim citatom!) »da čovjek spoznajom nastoji asimilirati savršenstvo svih predmeta. Tom kvalitetom on dolazi do svojstva svih predmeta i postaje savršenim savršenstvom svih bića« (78). Niti se idealizam u današnjim oblicima može riješavati time, što su sva »tjelesa u međusobnoj komunikaciji«, što »naša sjetila u istinu primaju impresije vanjskih premeta«, i napokon jedinstvom duše i tijela (83 sl). Doduše, pisac priznaje, da iz činjenice utjecaja vanjskih premeta »još nije posve jasno, kako nam oni priopćuju isključivo svoja vlastita svojstva« (89) — ali »nije potrebno mnogo truda, da se uvjerimo«, da predmeti djeluju prema svojoj naravi (90), tj. oni nam »priopćuju« svoju narav. Posvuda u svijetu vlada zakon, da je »učinak nekog pred-

meta potpuno sličan samom predmetu«, a »ovdje je govor o supstancijalnoj sličnosti« — i nakon svega toga govora »radikalno je odgovoreno modernom filozofu« (= Kantu, 93). Vanjski objekt komunicira spoznajnom subjektu svoju formu, a ovo jedinstvo spoznaje i objekta čini bit spoznaje... (94). Za ovu se dakle definiciju pretpostavlja jedino komunikacija, što bi se našom riječju reklo općenje (97, očito je ovdje istaknuta »rasna« filozofija). »Pa zato objekt naše spoznaje jest forma predmeta i ništa drugo« (102). I kad mi držimo, da smo nakon čitavoga tog trnovitog puta stigli na vrhunac, eto nas ponovno pred pitanjem (103): »Tko nas ovlašćuje da dajemo sudove o vansubjektivnim predmetima?« Ponovno nastupa Berkeley i u polemici s njim izbije konačna definicija spoznaje: »asimilacija s predmetom«. To je »u istinu zlatna nauka« (108; pogotovo su zlatne definicije na strani 109).

U drugoj je polovini knjige otprilike jednako kao u prvoj: zbrka nabacanih riječi u izrekama i izreka na stranicama, od početka knjige do kraja. Ono istine što je u knjizi, tako je nejasno i nezgrapno i nesustavno i nekritički ispisano, da sve zajedno postaje jedan glomazni galimatijaš. Na svakom se koraku tvrdi tek štogod, na pr. »iz same biti spoznaje izvire, da ona odgovara vanjskom predmetu. Jer već kad kažemo: poznajem nešto, u našoj svijesti odigrava se pojava, koja ima tu narav, da joj u vansubjektivnom svijetu odgovara (!) realnost... (119). Objekt spoznaje jest premet: ono, što sačinjava spoznaju. Ono, što čovjek upoznaje, nijesu subjektivne kvalitete spoznajne moći, već predmet, koji se nalazi izvan subjekta (130)«. Subjektivisti opet »ne dosižu srčiku problema«, a time dakako »njihovo riješenje o pojmu ostaje krnje i neispravno« (132). »Naša je spoznaja takove naravi, da joj odgovara realni objekt u fizičkom svijetu (136)«. »Objekt naših tvrdnja nije eksistencijalna opstojanost, već esencijalna bitnost« (ib.) »Kopula označuje samo esencijalnu suvislost predikata i subjekata i pokazuje, da se pojam jednoga nalazi u drugome« (137). I tako dalje. Najteže je, dabome, postradao i opet sam Kant, jer »on i ovdje pokazuje svoju nekritičku metodu, kojom pristupa temeljnim problemima i arbitrarno presuponira temeljne teze, a da ih nipošto nije pokušao dokazati niti uopće pokazati opravdanost svojih tvrdnja (144)... On se naprotiv zadovoljio vulgarnim i konfuznim pojmom, koji ga je doveo do onakih konkluzija« (145; na istoj stranici pojavila se opet jedna »srčika«, isporedi 159, 178. . .). Kant nije nažalost čitao Boškovićev »Problem spoznaje«, pa niti ne sluti, da je »prava bit spoznaje da ne bude određena, već da može postati i nešto drugo što nije ona sama«; i osim toga da mi »umom zahvaćamo intelektualna svojstva« (155). Zato i jest »rezultat Kantova umovanja bio previše negativan, da bi mogao zadovoljiti ozbiljnog istraživača« (164); on je koješta »lakoumno prekinuo«, a »razumije se da to negativno riješenje nije moglo zadovoljiti razboritoga i is-

krenog istraživača istine« (167). Napokon »mi se pitamo: da li je Kant uopće zaslužio, da se toliko raspravlja o njegovim zasadama? Njegova nekritičnost i njegova naivnost da li uopće zaslužuju, da se razborit čovjek osvrne na čudne i nemoguće njegove premise, koje bez dokaza i bez uvjerljivosti, postavlja u svojoj nekritičnoj kritici? (170). »I uopće, da li je stvar u sebi ozbiljan problem, vrijedan, da se s nijme pozabavimo« (171). Osim toga još jedno pitanje: »A koju nam uvjerljiost pružaju sva ta idealistička naklapanja, u kojima susrećemo čudne i nečuvene izraze i pojmove, koje niti najokretniji dijalektik ne može prožvakati?« (178). — Kako vidimo, toga naklapanja i žvakanja imade i izvan idealizma...

Ukratko ću još istaći ono, čega u knjizi nema, a trebalo bi da bude.

4. Pojam svijesti uključuje misaonu nužnost relacije subjekt-objekt.

Bez ove se teze nikada ne može doći do pojma spoznaje, ako hoćemo da taj pojam kritički opravdamo prema onom smjeru filozofije (Mach, Avenarius), koji priznaje samo usvijesna (upravo osjetna) data. Tek iz ove se logičke (transcendentalne) relacije uvodimo u definiciju spoznaje, koja će izricati relaciju sa objektom. Jer sa stajališta spomenute filozofije, koja relaciju subjekt-objekt ne smatra misaonom nuždom, nego ju zove fikcijom, ne može ni »spoznaja« da znači išta više osim ukupnosti osjetnih elemenata. Time je naučna ili kritična metoda stavljena zapravo pred dvojaki zadatak: osim analize svijesti treba da psihološkim putem odbaci imanentističko tumačenje spoznaje.

Dakako, za naučnu se metodu dalje iziskuje da ne propusti barem prikazati rezultate dojakošnjeg istraživanja u potvrdu navedene teze (Kafka, Sigwart, Külpe, Lipps, Reininger, Oesterreich, Geyser, Nik. Hartmann itd.) — U vezi pako s drugim dijelom rečenog zadatka mora naučna metoda psihološki pokazati, kako se od perceptivnosti razlikuje suđenje i poimanje, te kako se ne smije identificirati »akt« i »objekt« (Fr. Brentano, Husserl, Külpe, Messer, Honecker, Selz...). A, naravski, naučna kritika ne može mimoići pretstavnike imanentističkog stajališta, koje na neposrednu usvijesnu datost (perceptivnu građu) ograničuje pojam spoznaje. U diskusiji s njima treba izvesti rezultat, da je njihov psihologizam neodrživ, tj. da neposrednu (subjektivnu) datost transcendiraju objekti shvaćanja. Ova je transcendentnost dakako samo misaono ili logički nužna (transcendentalna) — ali ona upravo znači obaranje psihologistički biološke (kauzalne) interpretacije logičkih zakona i spoznanje istine. To je prvi korak na putu k objektiviranju spoznaje; a tek sada na drugom koraku slijedi kritičko objašnjenje »trancendentnosti« u strogom smislu tj .prelaženja u metafizi-

čku objektinost. Na tome se koraku nalazimo u kritičnom stavu prema fenomenalizmu.

Problem spoznaje — naučno tretiran — treba dakle svakako da za svoje polazište uzme jedan priznati minimum, iz koga će kritički izvesti konstruktivnu osnovicu. Ovakvo ishodište može da bude strogo noetično (stajalište skepticizma s obzirom na vrijednost ili istinitost spoznaje), ili psihološko (stajalište imanentizma s obzirom na sam pojam spoznaje). Uzme li se ovo posljednje, treba u psihologiji svijesti i mišljenja dobiti osnovicu za logičkču objektinost.

5. Da li su relacije sudnih sadržaja uslovljene spoznajnim objektom?

Ovako glasi pitanje o sadržajno logičkoj (noetičkoj) vrijednosti spoznaje — u vezi sa Kantovim stajalištem.

Da se na to pitanje odgovori, treba mu pristupiti logičkim aspektom, tj. treba uočiti same relacije za sebe — bez obzira na njihov (psihički) postanak. Jer za pitanje njihove spoznajne vrijednosti ne dolazi u obzir, da li su relacije nastale senzitivnim putem, ili su čisto intelektualne proveniencije. Kad bi naime odgovor na pitanje o vrijednosti sudnih relacija bio zavisan od genetičkog (psihološkog) njihova tumačenja, onda bi to svakako značilo da mi ne možemo reflektirati na relacije same za sebe (tj. koliko se nalaze u sudnim sadržajima), niti da možemo izviditi njihovu fundiranost u objektu. A bez mogućnosti ovakoga logičkog gledanja na relacije bili bismo samo u onom slučaju, kad ne bi ni razlike bilo između sudnih sadržaja i samog akta suđenja. — Pogotovo bi neispravno bilo stajalište, koje hoće da problem vrijednosti sudova (u kojima se jedino nalazi istina!) riješava u vezi s psihološkim pitanjem o postanku pojmova (»de origine idearum«). Ako i uzmemo kao sasvim valjanu skolastičku teoriju o potencijalnosti razuma, koji svoj objekat urazumljuje na taj način, da ga sam objekat određuje ili determinira (time što razum apstrahira objektivnu »formu«), — nijesmo ovom teorijom došli dalje od senzitivnih objekata, niti dalje od samih (zornih) pojmova o njima; a problem spoznajne vrijednosti obuhvata sudove o svima mogućim objektima.

Riješavanje dakle problema spoznajne objektivnosti treba da ispita: jesu li sudne relacije zaista fundirane u objektima?

6. Što god je izvan granica date ili svijestito promatrane zbiljnosti (= subjektivnog iskustva) jest »transcendentno« — kaže konscijencijalizam ili subj. idealizam (=»empiriokriticizam«, koliko u svijesnoj zbiljnosti priznaje samo osjetne elemente — Avenarius, Mach, — a »imanentizam« — Schuppe... — priznaje još i druge svijesne sadržaje). Međutim, ima objekata koje pojedine znanosti postavljaju i određuju premda se oni ne nalaze u »subjektivnoj zbiljnosti«, nego ih pojmovno (logički, kategorijalno) shvaćamo — uči objektivni (logički, transcen-

dentalni) idealizam. Objektivni je bitak misaona konstrukcija, i tek ono je »transcendentno«, što prehata kategoriziranu empiriju...

Potrebno je bilo da se precizno odredi značenje termina »transcendentan«, jer inače nastaje disorijentacija u literaturi i nemoguća je formulacija problema na koji upravo nailazimo. Ako naime onu objektivnost koja se u svijesti »imanentno« nalazi, zovemo empirijska realnost, »transcendentna« bit će ona realnost, koja prelazi granice empirijske realnosti. A ovakovu transcendentnost upravo negira Kantov logički idealizam, dok ju zastupa kritički realizam. Tu sad nastaje problem realnosti objekata: treba pokazati da shvaćanje nije istovetno s bitkom (protivno Berkeleyevu »esse = percipi«). Egzistiraju objekti i nezavisno od svijesti (= transcendentno realno), tj. objektivnost nije samo misaono postavljena, i mi možemo ove objekte misaono (ne samo perceptivno!) upoznati kako su oni sami po sebi, a ne tek po njihovoj pojavnosti, koliko su misaono odredivi — kako je učio Kant (fenomenalizam). To je teza realizma.

Kako je vidjeti, problem spoznajne realnosti jest kompleksan; jer on ne samo da obuhvata pitanje egzistencije ekstramentalnih objekata, nego i njihove spoznatljivosti. Realizam mora jedno i drugo da zasebno dokazuje proti idealizmu, pa se zato i zove »kritički« realizam (za razliku od »naivnoga«, koji samo apelira na sveopće uvjerenje). U rješavanju drugog pitanja dolazi u obzir razlikovanje između misaono nužnog i senzitivnog znanja. A upravo se na tom pitanju razilaze filozofski nazori od Platona i Aristotela preko Berkeleya, Humea i Kanta do danas. Suvišno je dakle i spominjati da naučno istraživanje spoznajnog problema mora uočiti i sustavno rasporediti njihove detalje, zatim mora da eksponira različne nazore i napokon da usojeno stajalište utvrdi na njegovu današnjem stepenu naučnog razvitka. Tko zastupa realističku nauku, ne može dakako — po naučnoj metodi — da mimoilazi najnoviju literaturu objektivizma i realizma (unutar i izvan skolastičkog smjera); ne samo zbog erudicije čitalaca, nego zato što je time uslovljen savremeni napredak problemskog rješavanja. Iz istog je razloga potrebno iznositi i protivničke nazore, da se konkordističkom metodom (po uzoru Aristotela i Tome) eruira ono što je istinito. Da navedem samo jedan primjer. Neosporno jedan od najženijalnijih neoskolastika, Geyser, kao i (prije njega) skolastičkoj filozofiji vrlo bliski Külpe, predstavljaju epohu u razvitku realizma. Pa zar ne bi nesklapo bilo i pomisliti, da je s naučnog gledišta dovoljno poznavati i prikazati realizam Aristotela i Tome — valjda prema famoznoj formuli: ili je novi realizam sadržan u starome ili nije; ako jest, suvišan je, ako nije, nevaljan je!? Ta, »novi« realizam predstavlja gigantsku borbu napose sa izakantovskom filozofijom

— a Berkeley, Hume, Kant i još poneki drugi ipak su, kako znamo, živjeli i učili nakon Tome Akvinskog! A Külpeovu srodnost sa skolastikom ističu njezini najvideniji predstavnici: Gemelli (u Rivista di fil. neo-scol.«), pa dominikanac Roland Gosselin (u »Revue des sciences phil. et theolog.« — ne sjećam se: početkom rata ili možda još prije) itd.

7. Egzistira i nešto više nego što se usvijesno nalazi (1) kao što i više nego što je misaono proizvedeno (2); a to »više« mi možemo (3) na izvjesni način (4) upoznati. Tako glasi realistička teza, sastojeći zapravo od 4 dijela, koje treba zasebno obrazložiti zajedno s imanentnom kritikom protivničkih sistema (ad 1. konscijencijalizma, ad 2. obj. idealizma, ad 3 i 4. fenomenalizma). Po ovom metodološkom principu treba rješavati problem spoznaje dakako samo uz pretpostavku, da to rješavanje ima pretenzije na kritičnost i sustavnost u vezi sa savremenom naukom o spoznaji.

U srednjem je vijeku imao problem realnosti jednostavniju formulaciju nego danas, te se onda ograničio na problem o univerzalnim pojmovima. Taj problem skolastičke (već grčke i patrističke) filozofije zapravo je pretpostavljao transubjektivno realnu egzistenciju, koja je u najnovijoj nauci o spoznaji postala ishodišnim problemom. A činjenica je, da se baš najnovija, i izvanskolastička, nauka o spoznaji u pitanju univerzalnih pojmova vraća na stari aristotelovsko-skolastički realizam. Naravno, samo u principu, jer odonda je taj nazor metodički i sadržajno daleko uznapredovao. Pa zato mora prikazianje skolastičkog realizma — i onda ako hoće da ostane tek »popularno« — barem objasniti, kako se proti subjektivizmu i relativizmu naše spoznaje u najnovijoj filozofiji nalazi kontinuitet sa staroskolastičkim realizmom.

Pa ne samo u pitanju realnosti pojmovnih objekata, nego i psihološka nauka o poimanju (uopće mišljenju) zbližuje najnoviju nauku (würzburške škole) sa tomističkom psihologijom. Tomin intelektualizam (napose nauka o »apstrakciji«, pa o pojmu psihičke »intencije«) rješava problem realnosti izravno u vezi sa »kategorijalnim« problemom novije (Kantove) nauke o spoznaji. Ali je, dakako, i u tom pitanju uznapredovala moderna psihologija mišljenja, pa bi neobaziranje na nju značilo pomanjkanje prvotnog uslova znanstvenosti, tj. značilo bi upravo petrificiranje nauke. Zaustavljanje na srednjevjekovnom sistemu sa ignoriranjem daljnjeg naučnog razvitka, predstavljalo bi neki historijski dogmatizam. koji bi dosljedno zahvatio i tečevine neoskolastičkog umovanja. Pa ako koja knjiga ne bi na sve ove probleme iznosila nikoje nove poglede njihova rješavanja, sasvim je razumlivo da ona ne bi ni značila kakav novi znanstveni prilog. A opće obrazovnu vrijednost gubila bi onda, kad ne bi čitaocu omogućila jasnu i svestranu orijentaciju u savremeni stadij problematike. U oba smjera Boškovićeva je knjiga negativna.

Primjedba. Ne gledeći na autora, imao sam kod ove ocjene pred očima samo knjigu. (Vrlo uvaženi profesor Ušeničnik imao je u svojoj kritici obzira prema autoru.) Žalim jako, što sam prividno stručnom reklamom knjige ponukan da nešto primjetim i mimo knjige.

U našim prilikama — gdje se jedva tko zanima za stručna, napose filozofska djela — ne zamjeram u načelu da autor i sam, izravno ili neizravno piše o svom djelu prikaze. Stvar je ličnog ukusa, u kojoj formi piše. Ali pri tom se može desiti, da knjiga bude jednostrano, upravo krivo prikazana. Još više, udruženi kritičari oko autora mogu da se pozivaju na vlastite svoje povoljne ocjene u osuđivanju neke nepovoljne kritike. A dogodilo se u svijetu već i to, da sâm autor, kao i njegovi dobrohotni kritičari, udaraju s perom kao s batinom po jadnim glavama prvih umnika — makar se oni zvali i Kant — dočim ne podnose objektvne kritike o valjanosti svoje knjige. Reagiraju čak na takav način, da se obaraju ne na samu kritiku, nego i na njezina pisca: podmetajući mu bez ikojeg dovoljnog razloga neke posebne namjere, a pomalo se i približujući klevetanju. Tako se u pitanju o vrijednosti knjige zaboravlja na pitanje morala.

Nipošto neću reći da bi itko u obrani Boškovićeve knjige sviesno tako daleko išao. To već zato neću reći, jer su redovnici meni oduvijek u životu bili u svakom pogledu ideal. Pa kad i ne bi način obrane odnosno napadanja bio sasvim korektan — a to je uvijek onda, kad se tangiraju ličnosti s neraspoloženjem —, ipak i u tom slučaju pretpostavljam motive, koji proizlaze iz zagrijanosti za svoju stvar. Ali, pri tom ne valja zaboraviti, da kadikad važnost same stvari diktira takovo stanovište, koje ne smije da se u prikazivanju knjige rukovodi ikojim obzirima. Osporavati zato ispravnost i slobodu naučne savjesti onom protivniku, koji nije baš ničim pokazao svoju zlonamjernost, značilo bi stavljati samog sebe izvan svake moralne zaštite.

U punom sam pravu, da za sebe konstatiram: prvo, da u skolastičkoj filozofiji nalazim duševnu osnovicu za ukupni smisao svog života, dosljedno tome obradovan sam svakom pojavom, koja smjera na izgradnju skol. filozofije. Drugo, nastojao sam uvijek da potaknem i poduprem svakog početnog radnika u filozofiranju; a to je bilo i sa g. Boškovićem. On je i dalje u mojim očima vrijedan radnik; — ali, kad smatram da njegova knjiga nije solidan rad, onda može da me o boljem uvjeri samo njegov daljnji rad, a ničiji napadaji.

Prof. Zimmermann.

Dr. Z. Vernić o mojoj knjizi „Duševni život".

U novinama je o toj temi već bilo govora, pa ću ovdje za čitaoce »Bogoslovske Smotre« iznijeti samo neke momente, kao tipični primjer načina borbe ili tako zvane naučne kritike, u kojoj se odrazuje filozofijska, pogdjekad i opća kulturna opreka. Prikazujući knjigu (u »Morgenblattu« od 26. juna br. 173. str. 6) g. V. iznosi više neistinitih navoda, koji se niti ne ograničuju na samu knjigu, nego je njima tangirana ličnost i čitavi moj naučni rad.

1) G. V. tvrdi, da ja u svojim knjigama »vodim znanstvenu propagandu za filozofska načela katolicizma«.

Naprotiv je istina, da su ova filozofska načela zastupana i izvan katolicizma, pa je neistinito i nepravedno, kad iz ovog konteksta proizlazi kao da je meni propaganda svrhom naučnog rada a ne sami naučni ciljevi.

2) G. V. izrijekom i tvrdi, da »se nigdje ne pokazuje, da mi je ciljem spoznanje radi same spoznaje«.

Naprotiv, tko sve moje naučne radove poznaje, te je sposoban da ih objektivno prosuđuje, mora uvidjeti i priznati da se u njima i ne nalazi ništa drugo nego težnja za saznanjem i nastojanje naučnim putevima izgrađivati nazor o svijetu i životu. Svojom neistinitom tvrdnjom ide dakle g. V. za tim, da bez ikakove kritike i bez ikojeg dokaza svima mojim publikacijama oduzme naučnu vrijednost; pa je zato u njegovoj tvrdnji sadržana teška povreda moje naučne savijesti i položaja na univerzitetu.

3) G. V. napose ističe za knjigu »Duševni život« da sam ja kao autor krivac, a Jugoslavenska Akademija kao izdavač da je »sukrivac, time što se ogriješila o znanstvenu slobodu savijesti i o interkonfesionalni takt«. Ovom neistinitom tvrdnjom oduzima g. V. mojoj knjizi i Akademiji kao njezinu nakladniku naučni ugled sa jednom teškom optužbom.

Razlog ove optužbe čini, dakako, navodna propaganda, koja bi jamačno morala negdje u mojoj knjizi da bude i otštampana. Pa gdje se nalazi ta konfesionalna propaganda?

U knjizi od 312 stranica ima 25 stranica (216—239) s naslovom »Nauka o duši ili filozofijska psihologija«. U ovom se odsjeku sumarno prikazuje asocijativna i aktualitetna teorija, za tim teorija supstancijalnosti, problem jastva, nazor materijalistički i spiritualistički i još drugi neki nazori. Između tih nazora — koje objektivno prikazujem, kako je to i sâm g. V. nekoć priznao u kritici prve moje knjige o Psihologiji, gdje su svi ovi nazori posve jednako bili prikazani kao u sadašnjoj knjizi »Duševni život« — ja usvajam spiritualistički nazor o duši. Taj isti nazor

usvaja i katolicizam: dakle, tako izvodi g. V., moja je knjiga propaganda katolicizma!

Protivno tome istina je

a) da ja nigdje niti jednom riječi ne spominjem katolicizma;

b) da ja osim svojeg nazora navodim i prikazujem i druge nazore;

c) da ja svog nazora ne usvajam na osnovu auktoritativnog vjerskog učenja, nego na osnovu logičkih izvoda iz iskustvenih psiholoških premisa (dakle naučnim putem);

d) da ovaj nazor o spiritualnosti i besmrtnosti duše zastupa ne samo katolička, nego i svaka druga (barem kršćanska) konfesija u Jugoslaviji;

e) da su ovaj isti nazor zastupali i najveći grčki filozofi već nekoliko stotina godina prije Krista;

f) da prema tome jedna naučna knjiga mora iz čisto naučnih razloga da govori i o tome nazoru, kad već prikazuje i druge nazore o problemu, koji se nalazi u historiji psihološke nauke;

g) da bi mojem nazoru protivnički morao — dosljedno po g. V. — također značiti propagandu, i to protuvjersku; materijalistička negacija mojeg nazora značila bi upravo propagandu komunizma — jer on usvaja tu negaciju, — te bih ja mogao po logici g. Vernića njega samog »optužiti« da je (negirajući moj nazor o duši) komunistički propagator.

Čime sam se ja dakle »ogriješio o znanstvenu slobodu savijesti i o interkonfesionalni takt«? Ako baš ničim, zar onda nije takova objeda klevetnička, tj. zar ona ne tereti mene neistinito i nepravedno u prvom redu kao pisca knjige, pa kao naučnog radnika na univerzitetu i kao člana Jugoslavenske Akademije koja je knjigu izdala, a napokon samu naučnu i materijalnu vrijednost knjige?

4) G. V. tvrdi, da ja »nijesam samostalni psihološki istraživalac«, nego da »studiram djela o psihologiji ... i na osnovu tog studija pišem psihološke svoje knjige«. To bi dakle značilo, da su moje knjige kompilacija. ili barem da sam u njima eksploatirao tuđa djela. (Tako je na pr. prof. Bujas ustvrdio za Freuda, da je svojom psihoanalizom druge eksploatirao).

Čime je g. V. dokazao da moja knjiga nije plod samostalnog psihološkog istraživanja? Na osnovu čega se postaje samostalni psihološki istraživalac? Jamačno metodom promatranja i eksperimenta. Moja knjiga nije eksperimentalna, nego je opća, teoretska psihologija. Pa zar nijedna knjiga u psihološkoj literaturi nije samostalno istraživalačka samo zato što nije eksperimentalna? Po tome ne bi ni bilo psihološke literature ispred šezdeset, sedamdeset godina! Po tome i u današnjoj literaturi ne

bi bilo samostalnog psihologa, koji nije napisao svoje knjige eksperimentalnom metodom! Poricati opravdanost i potrebu teoretske uz eksperimentalnu psihologiju značilo bi, analogno, osim eksp. ne priznati još i teoretsku fiziku. Zadaća je teoretske psihologije da — preuzimajući materijal iz eksperimentalne psihologije — nebrojene pojedinačne empirijski nađene činjenice složi u pregledni sistem; da sve ove činjenice svede na relativno malen broj osnovnih činjenica i postavki; a iz njih da pokaže općenitost duševnog života i pruža poticaje novih potraživanja. Metoda se ove psihologije sastoji u tome, da ogleda manje grupe doživljajâ, da u različnostima upoznaje ono što je istovrsno, zajedničko, i to da shvati kao zakon; pri tom treba utvrditi što se nesumnjivo može uzeti od eksperimentalne psihologije; nijedna se radna hipoteza ne smije uzeti dogmatski, nego ju treba kritički osvijetliti (na pr. da su svi doživljaji fiziološki uvjetovani, da »viši« nastaju iz nižih). Dok eksperimentalni psiholog kauzativno analitički rješava pojedinačne probleme, teoretski psiholog upravljen je na cjelovitost problematike, nastojeći dakako da u mnogostrukoj različnosti potraži posljednje kvalitativne datosti i njihove zakonitosti. Nama još danas upravo manjka takova teorija, koja s teoretskog gledišta sistematski poređuje doživljajne činjenice (Lehmann). Niti veliki uspjesi fizike i kemije, kaže Pauli, nijesu postignuti samo eksperimentalnim postupkom; a Fröbes kaže, da je psihologija daleko od integracije — kao fizika — nego izgleda poput psihograma, u kome su nebrojene pojedinosti bezredne. »Ideal je budućnosti, da stvori više jedinstvo, koje će poput biografije iz nekoliko osnovnih misli obuhvatiti čitav život.« Kad znademo kako se pojedini psiholozi razilaze u pojedinačnim metodama i u rezultatima istraživanja, onda možemo priznati da smo još vrlo udaljeni od cjelovite i homogene znanosti (Titschener). Naročito je opravdano govoriti o »krizi« u savremenoj psihologiji, ako se uoči opreka p r i r o d o z n a n s t v e n o g i d u h o z n a n s t v e n o g smjera. U 19. je stoljeću bio, kako znamo, istraživalački cilj eksperimentalne fizike pronaći elemente i mehanizam materije, pa je tako bilo i u psihologiji (Herbart, Joh. Müller, Fechner, Wundt). Ali već Mach, Wundt, G. E. Müller ističu, da u perceptivnom znanju imade osim osjetnih pojedinačnosti i oblikovnih kvaliteta, a oblikovna je cjelina nešto više nego pojedinosti, ona je i prvotna kod pojedinih doživljaja (v. Ehrenfels, Wertheimer, Köhler, Koffka). Novi stav zauzima Spranger: ne gleda na pojedine doživljaje, nego na cjelinu psihičke individualnosti; ne istražuje objekte psihičkih akata, nego subjekt, da iz njegove strukture shvati aktivnost (proti »psihologiji elemenata« i njezinu »atomiziranju«). Tipovi individualnosti (»oblici života«) strukturirani su prema strukturama vrednosnih područja kulture (»objektivnog duha«). Tako je iz kulturne filozofije (Dilthey) ušao u psihologiju pojam »strukture«, a iz biologije pojam razvitka (Meumann, W. Stern, Koffka,

Bühler...). U ovom se psihološkom vidu ukrštava »strukturno« gledište (ne mehanički, nego organički jedinstvena cjelina, u kojoj i pojedinosti imadu svoj smisao) sa fenomenološkim (Husserl) i vrednosno filozofijskim (Windelband, Rickert). Protivno prirodoznanstvenom analiziranju u elemente i kauzalnom tumačenju ističe se, da u spoznajnim, estetskim, religijskim . . . doživljajima mogu da se nalaze jednaki »elementi«, a ipak su doživljajni akti sasvim različni — jer sadržaju izvjesnu relaciju sa objektom (na pr. sudom shvaćamo istinsku stvarnost, težnjom i voljom ostvarujemo neke vrednote, kako je uostalom i spoznaja istine jedna vrednota). U relaciji duševnih čina s vrednotama i jest njihov »smisao«. To su »duhovni« doživljaji, s karakterom (organičke) cjelovitosti i svrhovitosti, te o njima u tom obziru ne govori prirodoznanstvena psihologija. (S kauzalnog gledišta »duhovni« znači nefiziološki uvjetovan, a sa duhoznanstvenog znači »vrednosni«.) Prirodoznanstvena će psihologija zauvijek prestati tamo, gdje zapravo počinju tajnovitosti duše (Kerschensteiner). Zašto? Jer pojam kvantitativnog određenja, koji je bitno važan za eksaktno prirodoznanstveno spoznanje, ne nalazi nikoje, ili barem ne neposredne primjene za događaje na psihičkom području. A jednako je ovdje neprovediva prva pretpostavka eksaktnog eksperimentalnog postupka: izolacija onih faktora, koji sudjeluju kod istraživanog događaja; jer svi su duševni događaji kao i njihove sastavine u nerazriješivoj povezanosti sa jednovitom cjelinom svijesti. Eksaktni je postupak provediv samo na fiziološkom i psihofizičkom području (Kerschensteiner). Osnovica razilaženja jest u tome, što je prirodoznanstvena (asocijativna) — i po tom eksperimentalna — psihologija shvatila duševni život (kao i sve prirodno zbivanje) kao zakonski djelatni mehanizam, koji je rastavljiv u elementarne događaje (od kojih je konstruiran), dočim protivna ovoj psihologija gleda na duševni život kao jedinstveni organizam; njoj je dakle osnovicom biologija, koliko uči (Driesch) da se životne sile ne mogu svesti na fizikalne i kemijske zakone. —

Moja knjiga »Duševni život« nastoji da unese orijentaciju u sva ova strujanja savremene psihologije. Ovu sam zadaću sebi postavio, te sam (sada već malone tridesetgodišnjim) promatranjem duševnog života — a ne samo studijem raznih knjiga — nastojao da sistematski odredim osnovne psihološke pojmove, da od raznih nazora iznađem i utvrdim ono što je sigurno, da upoznam čitaoca sa psihičkim zakonima, i da tako shvatim cjelinu duševnog života. Na rezultatima (uglavnom) würzburške eksperimentalne škole nastojao sam upravo da sistematskim putem tražim izlaza iz »krize« (o kojoj sam studiju štampao u »Radu« Akademije, te ću ju i njemački štampati).

Smije li dakle g. V. naprosto poricati samostalnost psihološkog istraživanja u mojoj knjizi? Zar on ne zna da se toliko-

godišnjim mučnim radom teško stečena duhovna svojina ima barem toliko poštivati kao i tuđa materijalna, radom stečena dobra?

5) Svoju ocjenu moje knjige napisao je g. V. nakon sudbene tužbe, koju je proti meni podigao g. prof. Bujas zato, što sam za njegova predavanja o Freudu i Adleru ustvrdio, da pružaju potpuno iskrivljenu sliku njihove nauke. U vezi s ovom tužbom iznosim sada samo ove činjenice:

a) g. V. izjavio mi je da je tužba uslijedila na njegov poticaj;

b) da je on (g. V.) najbolji prijatelj sa g. Bujasom;

c) g. V. dostavio mi je optužni sastavak g. B.;

d) predlagao mi je izravnanje spora posredovanjem framasona, koji da stoje iza tužbe g. B.;

e) ja sam to odbio.

Nakon toga prikazao je Dr. Z. Vernić mene kao autora mojih knjiga iskrivljeno (bez obzira da li se s njima slaže ili ne, jer kritika je posve slobodna — ali sloboda ne znači, dakako, iskrivljivanje). One bi imale da znače, po g. V., konfesionalnu propagandu (koja u posljednjem slučaju tereti mene i Akademiju), a uistinu se u svima mojim publikacijama nalazi »propaganda« isključivo za filozofijske moje nazore, do kojih sam došao isključivo filozofijskim putevima. A pošto su to veoma trnoviti putevi životnog rada, kojim postaju fil. nazori mučno stečena svojina (duhovna i materijalna), zato je iskrivljeno prikazivanje Dra Z. Vernića također jedna nepravda o tuđu imovinu.

Prof. Zimmermann.

Dr. J. Lach o mojoj knjizi „Duševni život".

Moram se osvrnuti na prikaz dr. Lacha u »Bogoslovskoj Smotri« (br. 3., 1932.) — da se objasne neke nejasnoće koje on u knjizi nalazi, i da se na čistac izvede pitanje nekih prigovora.

1) Na str. 397. »Bogoslovske Smotre« citira dr. L. moju knjigu (s. 15.), gdje upozorujem, da opažajni (perceptivni) predmet ostaje isti i onda, kad ono što se o njemu u svijesti nalazi (što je o istom predmetu u svijesti sadržano) nije isto. Dakle predmet nije u svijesti sadržan, nije usvijestan ili subjektivan.

Držim da je ovdje sasvim jasno psihološko značenje izraza »subjektivan«. A ipak dr. L. drži da »nije sasvim jasno, da li se izraz »subjektivno« odnosi samo na opažajni sadržaj kao takav, ili i na njegovu spoznajnu vrijednost«. Niti se odnosi na opažajni sadržaj »kao takav«, a još manje na »njegovu spoznajnu vrijednost«, nego se odnosi na usvijesnu egzistenciju opažajnog sa-

Dvije publikacije Jože Rusa.

Dr. Miho Barada.

»Kralji dinastije Svevladićev« Ljubljana MCMXXXI 207 stranica i »Krst prvih Hrvatov in Srbov« MCMXXXII 87 stranica, rasprave su, kojima je J. Rus pobudio priličnu senzaciju. One su cjelina, a čine komentar prvih glava Ljetopisa Popa Dukljanina.

P(op) D(ukljanin) priča zgode dinastije u Dukliji. Ali jer je to pričanje prepuno izmišljenih, ničim nepotvrđenih fakata i imena, anahronizama i drugoga, zato je općenito smatrano kao vrlo nepouzdan izvor. S ovim dvjema raspravama g. Rus nastoji ispraviti taj općeniti nazor i podići auktoritet P. D. te tako pomoću njega prikazati razvoj hrvatske historije od seobe do pokrštenja.

Srednjevjekovni pisci često zovu Slavene Gotima (Šišić, Letopis P. D. Beograd 1928, str. 110—121). Taj fakat naša historiografija nazivlje »gotomanijom«, te i za P. D. drži, da je njom zaražen. Zato i J. Rus, da to mišljenje o P. D. obesnaži, poprima hipotezu o gotskom podrijetlu i njihove dinastije.

Hrvati su mu ostatak germansko-vislanskih Gota, koji skupa sa brojnim Slavenima pod vodstvom Avara sele iz Zakarpaća kroz srednje Podunavlje u Panoniju i Dalmaciju. U zagorskom dijelu rimske provincije Dalmacije, poslije gotskoga poraza 552, stanovahu ostaci Gota pod vlašću svojih župana i pod vrhovništvom Bizanta. S ovima se pri seobi sukobiše Avari, Hrvati i Slaveni, negdje pri gornjem toku Sane (Bolia) god. 598, i Goti ih uz pomoć Bizanta potukoše. Avari se vraćaju u Panonsku nizinu, a Hrvati i Slaveni ostaju tu na tlu zagorske Dalmacije zajedno sa Gotima. Nastaje interesantan proces. Goti i Hrvati gube svoj gotski, a od Slavena primaju njihov slavenski jezik; toj novoj mješavini Hrvati daju ime, a Goti dinastiju. Tako svaki faktor doprinosi svoj dio.

Ovo bi bile pretpostavke J. Rusa u rušenju gotomanije P. D., koje, kao tobože nešto novo, mnoge zaniješe. No za te hipoteze naša historijografija zna, za nju to nije ništa novo i ona je davno s njima, kao s potpuno samovoljnim, obračunala.

Gotsko podrijetlo Hrvata hipoteza je poznatog sociologa Gumplowicza. Slavenizacija Gota i kontinuitet njihove slavenzirane dinastije to je pak Farlatijev nazor, koji (T. II. str. 143—149) uz drugo piše: »Cum igitur Gothorum quidem decresceret, Slavorum autem numerus magis magisque augeretur in Dalmatia, praesertim post bellum Gothicum, et post Chrobatos, et Serblos generis Slavonici populos in Dalmatiam Heraclii permissu profectos, Gothorum quod reliquum fuit, ad mores, linguam, instituta, nomenque Slavorum paullatim descivit, . . . Ac reges ipsi, quamvis a Gothorum stirpe primam originem ducerent, tamen propter crebras affinitates cum Dynastis Slavorum junctas, materno genere ac sanguine prae-

valescente, Slavi esse et haberi, Slavonicisque vocabulis appellari coeperunt« (ib. str. 143 i slično 181). Svatko tko je pročitao raspravu J. Rusa »kralji«, odmah će vidjeti da je on teorije Gumplowicza i Farlati-a spojio skupa, i da nije ništa novo dao. K tomu on priznaje da se poslužio Gumplowiczem (Kralji str. 8) te kaže da je preko njega došao do takvih pretpostavka, ali ne kaže, da ih je davno prije njega iznio Farlati, makar citira, drugom prigodom, baš tu str. 143 (Kralji 32); dakle, teorije Farlati-a bile su mu poznate. Jedino što bi J. Rus unio svoga u teorije Gumplowicza i Farlati-a bilo bi, da su Hrvati poslavenjeni istom u Bosni, kao i da ono što P. D. priča o dukljanskoj dinastiji, g. Rus to prenosi na Hrvate. Ali sve ovo on ne dokazuje, nego samo pretpostavlja.

Prema tomu on nije donio ništa čim bi srušio »gotomaniju« naše historijografije, ili u čemu bi podigao auktoritet P. D.

Na potpuno samovoljnim pretpostavkama temelji J. Rus tumač P. D., te se ponosi što je, eto, njemu uspjelo da učini ono, što nije mogao Šišić i drugi, naime da ispuni »historijsku prazninu« VII i VIII st. naše historije.

Premda je po stabilnosti pretpostavaka J. Rusa, po sebi odmah jasan i rezultat njegova truda, ipak radi ocjene načina naučnog mu rada, obazreću se na nekoje glavne činjenice.

P. D. u gl. 1—3 priča kako u vrijeme cara Anastazija (491—518) i pape Gelazija (492—496) sele Goti »a septentrionali plaga« u Panoniju i Dalmaciu. Vode su im braća Totila i Ostroil. Njihov treći brat Brus, a sva trojica su sinovi Svevlada I, osta kraljujući u pradomovini. Totila i Ostroil potukoše kraljeve Istre i Dalmacije, našto Totila krene u Italiju, a Ostroil zauze Prevalitanu. Tu on vladaše, a po smrti njegovoj sin mu Svevlad II.

Razumljivo je, da se historici s tako oskudnim, nemogućim i ničim nepotvrđenim podacima nisu mogli poslužiti. Nekoji su od starijih to činili, ali isključivo obzirom na Dukliu. Jože pak Rus, uz pretpostavku gotskog podrijetla Hrvata i njihove dinastije, sva ta imena i događaje P. D. identifikuje s imenima i zgodama poznatim iz gotske historije. Tako Svevlad I = Vandalariju, Brus = Valameru, Ostroil = Teodimeru, Totila = Vidimeru- a Svevlad II = Teodoriku Velikomu (Kralji str. 33, 50 i 53).

A vrijede li ove identifikacije? Po P. D. Svevlad I ima tr sina, Brusa, Totilu i Ostroila; Vandalarij također tri sina, Valamera Teodimera i Vidimera. Ali Svevlad je kralj, a Vandalarij nije. Svevlad i najstariji mu sin Brus kraljuju i umiru u pradomovini, dol srednji sin Totila ide u Italiju a najmlađi Ostroil u Prevalitanu Valamer, Teodimer i Vidimer davno su u Panoniji, i to do god. 45 kao podložnici svemoćnoga Atile, a istom poslije te godine sv trojica postaju vladari Gota u Panoniji, te tu Valamer i umire goc 466 (Kralji 40). Što oni imaju zajedničko međusobno? Dosada ništa

Poslije smrti Valamera ide najmlađi od braće Vidimer — do Totila P. D. nije najmlađi nego srednji brat — u Italiu, a sredn

Teodimer — po P. D. Ostroil bi bio najmlađi — sa sinom Teodorikom Velikim, i to ne u Prevalitanu kao kod P. D., nego u Macedoniju, gdje i umire 474/5 (Kralji str. 50). Dakle od svega pričanja P. D. slagalo bi se s podacima iz gotske historije jedino to, da je jedan od braće pošao u Italiju, a to nije osamljeni slučaj Vidimera, jer je mnoštvo tih gotskih vladarčića selilo u Italiju.

K tomu P. D. tačno datira seobu tih Gota, za cara Anastazija i pape Gelazija, negdje između 492 i 496, dakle kad su već davno prije toga bili mrtvi sva trojica sinova Vandalarija.

Uz ovakav postupak što je ostalo od podataka P. D.? Izbacio je hronološki podatak, sva imena, sva fakta osim seobe, time J. Rus ne samo da nije podigao auktoritet P. D., nego je i sam sašao na isti teren, na kojemu su se davno naši historici nalazili, naime da se s podacima P. D. nije moguće poslužiti.

Najinteresantnija je identifikacija Svevlada II sa Teodorikom Velikim. Dok je Svevlad II po P. D. osvajao transmontanas regiones (= Bosnu), ubiše mu Bizantinci u Prevalitani oca Ostroila. Našto se on vraća i tu vlada 12 godina progoneći kršćane.

Eto taj tako neznatni vladar Duklje Rusu je identičan s onako historijski slavnim Teodorikom Velikim. Da se kod P. D. baš nalazi zabilježeno isto ime Teodorik, tko pozna historiju tog slavnoga vladara, teško bi se usudio ustvrditi takvu identifikaciju; pogotovo pak kad im se podaci u ničemu ne podudaraju.

Prije svega Teodorik osvaja Macedoniju, zatim Italiju i druge krajeve, te u Italiji i umire; Svevlad pak živi i umire u Dukliji. Teodorik po smrti oca vlada 50 godina, a Svevlad istom 12. Teodorik štiti kršćanstvo, a Svevlad ga progoni. S Teodorikom izumire god. 526 muška loza Amala, a Svevlad ima sina Silimira, koji ga i nasljeđuje. Ja ne mogu da nađem ni sličnosti, a kamo li identiteta ovih dvaju vladara.

Naravno opazio je i J. Rus u čemu hramlje ta identifikacija, baš u onomu što je osudno za cjelokupno tumačenje P. D., naime kontinuitet gotske dinastije, jer s Teodorikom izumire gotska dinastija Amala, a sa Svevladom nije. J. Rus tomu lako doskače, unosi u tumač nov elemenat, nepoznat iz historije i P. D. Silimir mu nije sin Svevlada, nego istom 24 godine poslije smrti njegove, car Justinijan nagodi se s jednim od Gotskih prvaka, Silimirom, te ga o. god. 550 postavi Gotima za vladara. Ali za nesreću, ovakvu je istu kombinaciju napisao davno prije J. Rusa i g. Luccari, Copioso ristretto, Ragusa 1790. str. 4: »Selimir . . . usurpò il nome del Re di Dalmazia. Combatte con li Greci con varia fortuna; e avvengachè poste giù l'armi, procurasse d' ottenere la confermazione del nome Regio da Giustiniano Imperatore . . .«

Da pak stvar postane tragičnija za J. Rusa, taj citat spominje i Farlati (T. II p. 180, col. 2) i baš u onom svesku na kojega se i J. Rus pozivlje, a što je inače kod njega velika rijetkost, ali u ovom slučaju on ga je zaboravio citirati.

Na takvom eto naučnom temelju postavio je J. Rus bazu na koju će nasloniti daljnu hronologiju vladara P. D. A jer uopće nema registra daljnih gotskih vladara, dotično historijske kontrole, on ne traži više identifikacija imenima P. D., nego ih ostavlja onakva kakva se i nalaze.

Silimir mu vlada od 550 do 570 (Kralji 72, 73 i 122). Godinu 550 uzeo je iz Luccari-a, a godinu smrti iz Farlati-a, koji doduše ne navodi god. 570, nego 568 (T. II. str. 214) te moram lojalno priznati, da je J. Rus rok smrti promakao za dvije godine. Silimira nasljeđuje Vladin, koji dolazi u doticaj sa prodirućim Bugarima, s njima uređuje međusobne odnose, ali o ratu s njima kod P. D. nema ni govora. Za J. Rusa pak pod imenom Bugara kriju se Avari, koji za Vladina sele skupa s Hrvatima i Slavenima u Dalmaciju, te ih god. 598 Vladin i potuče. Tko pročita gl. 5 P. D. čudom će se čuditi što li je kadra mašta J. Rusa da satka, što li on tu sve ne vidi i nalazi. Ali i ovdje je zle sreće J. Rus, jer je već Lucius identificirao Bugare s Avarima, i što citira Farlati (T. II. str. 214, col. 2) — dakle u kobnom tom T. II. — te isti Farlati na tom mjestu za Vladina kaže: »neque regnum, neque vitam usque ad exitum hujus saeculi — t. j. 600 — perduxit«. Prama tomu su, Lucius i Farlati uzbudili maštu J. Rusa, da napiše sve ono o bitki kod Bolije god. 598 i tadanjem doseljenju Hrvata.

Za Ratimira P. D. priča kako je proganjao kršćane u svojoj državi, porušio njihove gradove, te ih tako nagnuo da potraže utočište na vrhuncima gora i utvrđenim mjestima. Po J. Rusu on osvaja Solin god. 614, te tad nekako i umire. I ovomu je povod Farlati, koji (T. II, str. 4) kaže da je Ratimir živio za dukljanskih biskupa Pavla o. god. 590 i Nemeziona o. 602, a jer je danas općenito poprimljena godina 614 razorenja Solina, zato je i J. Rus doveo u vezu sve to s Ratimirom.

Poslije Ratimira vladaju redom jedan za drugim 4 tirana do god. 630 po J. Rusu, a do 639 po Farlati-u. Zvonimir vlada od 630 do 650 a Budimir 650/60, do 690/700 po J. Rusu. Po Farlati-u pak Zvonimir vlada do 670, i to zato, jer je on postavljao prvo pokrštenje Slavena u Dalmaciji u god. 670, bolje 671 za vladanja Budimira. Jože pak Rus radi istoga razloga, jer on naime postavlja krštenje Hrvata u god. 654 pod Budimirom, morao je i vladanje Zvonimira produljiti negdje do te godine.

Dakle J. Rus u svojoj prvoj raspravi »Kralji«, dotično komentaru gl. 1—6 P. D. ne obrađuje nove i originalne misli, nego naprosto, i to bez oznake vrela, pregrijava ono što su drugi davno prije njega napisali.

Druga rasprava J. Rusa »Krst« nije drugo nego nastavak prve, dotično komentar gl. 7, 8 i početak 9 P. D.

U tim glavama opisan je prilično vjerno život i djelovanje Konstantina = Sv. Ćirila i Metoda; taj Konstantin pokrsti kralja Budimira i njegov narod. Zato ovom drugom raspravom »Krst«,

J. Rus nastoji da riješi veoma zamršeno pitanje pokrštenja Hrvata. Pri određivanju tog pitanja, uglavnom se pisci služe podacima cara Konstantina Porfirogenita, koji u djelu »De administrando imperio« govori o tom aktu u gl. 29, 30 i 31. Stariji pisci po podatku Careve gl. 31, stavljahu prvo pokrštenje Hrvata negdje u drugu polovinu VII st.; po onomu gl. 30 drugo na početak IX. st., a po gl. 29 treće u vrijeme cara Vasilija I (867—886). Danas pak obzirom na podatak Porfirogenitove gl. 30 i Franke općenito je mišljenje, da je glavno pokrštenje Hrvata bilo negdje na raskrsnici VII i IX. st.

Toma Arcidakon (gl. XI i XIII) govori o misijonarskom radu prvoga splitskoga nadbiskupa Ivana Ravenjanina. Ali ti podaci služe isključivo kao dopunjujući materijal. Podatke P. D. o pokrštenju Budimira nije nitko uzimao za osnovu pri određivanju pokrštenja Hrvata. J. Rus sad to čini u raspravi »Krst«. Ali jer gl. 8, i početak gl. 9 P. D. u glavnom sadrže život sv. Ćirila, čije djelovanje spada u drugu polovinu IX st., dok bi kralj Budimir, po hronologiji koju je J. Rus preuzeo od Farlati-a i drugih, živio dvijesta godina prije. Radi toga anahronizma on proglasuje za interpolirano u tim poglavljima sve drugo osim imena kralja Budimira i akta pokrštenja sa strane jednoga misijonara. No kao obično, i ovo je isto davno prije njega napisao i Farlati (T. III. str. 39): »Ex tota igitur illa narratione Diocleatis . . . nihil veri elicere queat, nisi nomen Regis, sive Ducis Serblorum . . . et Serblorum conversionem ac baptismum«. Naravno Farlati imao je u vidu Duklju, a J. Rus Hrvate.

Pri određivanju pokrštenja Hrvata kao baza J. Rusu služe podaci P. D. tako osakaćeni, i historijski neodređeni i bez značenja; ta kadgod se krsti jedan narod, stalno i bez povijesnih dokumenata, mora da ima svog vladara i da taj akt vrše misijonari. Tako su i u ovom slučaju po J. Rusu podaci P. D. postali suvišni i bez značenja, kakvim su ih naši historici i držali. Za glavni pak kontrolni materijal služi mu podatak iz Porfirogenitove gl. 31 i onaj iz »Liber pontificalis«. U toj glavi kaže car, kako je Heraklij poslao iz Rima svećenike, zaredivši nadbiskupa i biskupa, te pokrstio Hrvate za vladanja njihova arhonta Porge; u »Liber pontificalis« pak, kako je papa Ivan IV poslao u Dalmaciju i Istru opata Martina da otkupi zarobljenike, kao i dao prenijeti kosti mučenika u Rim.

Interesantan je postupak J. Rusa pri uspoređivanju tih triju tekstova.

Budimir P. D. identičan mu je s Porfirogenitovim Porgom; te pak identifikacije potvrdu traži u filologiji. Naime od imena Budimir da bi bio hipokoristik Butko, od kojega da je Porfirogenit sačinio Porgu; a »Vprašanje, koliko in kako je bil ime »Butko« prekrojeno po zakonih grškega jezika v »Porga« prepuščam strokovnjakom« (Krst 71). Ma kakvo je ovo pisanje?

K tomu postavljenoj identifikaciji Budimira i Porge, protive se razne činjenice. Po Porfirogenitu živio je Porga za cara He-

raklija I (610—641) a Budimir 650/60—690/700 (Krst 650). Taj anahronizam J. Rus rješava tako, da se ime Heraklij ne odnosi na cara Heraklija I, nego na jednoga od njegovih nasljednika, koji svi do god. 668 uz pravo ime imaju i ono njihova velikog prethodnika (Krst 74). Ali i ovo tumačenje donosi, i to na dugo, također Farlati (T. III str. 34—38).

Farlati i drugi nisu ni pokušali da nađu onoga misijonara mjesto kojega je P. D. postavio sv. Ćirila. J. Rus — moram priznati to je baš njegovo — na vrlo zanimljiv način dolazi do imena i osobe tog misijonara. Taj bi bio opat Martin iz »Lib. pont.«. Ali jer tu nema ni spomena o kakvom misijonarskom radu opata Martina, J. Rus, po svom običaju, tomu lako doskoči. Po njemu otkup zarobljenika i prenos mučeničkih kostiju bila je samo sporedna stvar opatu Martinu, dok glavna njegova služba bila je misijonarska (Krst 62, 73). Po ovakvoj metodici, nema što J. Rus ne bi dokazao! On ide i dalje. Opata Martina šalje papa Ivan IV (640—642), kako izričito stoji u »Lib. pont«, dok Budimir vlada kasnije. I to J. Rusu ništa ne smeta, njegova ga mašta u pomanjkanju drugog izvora nikada ne ostavlja, te tvrdi da opata Martina nije poslao Ivan IV, nego papa Honorije I (625—638), Ivanov prethodnik, te da opat Martin vrši misijonarsku službu pod svim papama od Honorija I do Eugena I (654—56), kada god. 654 i pokrsti Budimira i Hrvate.

Kako vidjesmo Porfirogenit spominje nadbiskupa i biskupa, dotično uređenje crkovne hijerarhije među Hrvatima. J. Rus vrlo jednostavno nalazi ta dva dostojanstvenika. Porfirogenitov nadbiskup bio bi nadbiskup Ravene, dok biskup, ne bi bio nitko drugi nego sam opat Martin (Krst 75). No mislite da je J. Rus bar pri tomu ostao? Ne. Po njemu je opat Martin i svetac, u čiju je čast podignuta poznata kapela iznad Porta aurea u Splitu; ta kapela je po njemu iz VII st., dok je svakomu poznato da po pleternoj ornamentici nikako ne može da bude starija od IX st., a da bi mogla biti i iz X i XI.

Tako je eto od gl. 8 i 9 P. D. ostalo samo ono što je Farlati davno kazao, a od Porfirogenitova podatka i onoga »Lib. pont.«, a ma baš ništa.

Dulje pisati o ovim dvjema raspravama, mislim da je suvišno. Ograničio sam se samo na neka glavna pitanja, a sporedna pustio po strani. U tim pitanjima J. Rus ne donosi ništa nova, niti ih u čemu osvjetljuje; pregrijava već davno oborene i nedokazane hipoteze; na kako pak stručan način, može sam čitatelj po ovo malo redaka prosuditi.

Recenzije.

Problem Boga. Dr. Hijacint Bošković: Jsouenost Boží. Izdala Filozoficha Revue u Olomoucu 1932.

Našoj naučnoj publici poznat je već od prije rad Dominikanca dra Hijacinta Boškovića, koji se je odlično afirmirao nekojim svojim filozofskim radovima, a naročito svojim kod nas zapaženim i simpatično primljenim djelom »Problem spoznaje«. Međutim to djelo nije samo kod nas zapaženo, već je dosta veliki interes pobudilo i u inostranstvu. Revija internacijonalne katoličke univerze »Angelicum« u Rimu povoljno je ocijenila to djelo, a dosta iscrpni prikaz o njemu dao je također urednik češke »Filozoficka Revue«. Jednako je knjigu pohvalno ocijenio poznati ruski filozof i profesor na univerzi u Brnu dr. Valerij Volinski. On je u reviji »Centralnaja Evropa« br. 2. dao duboku analizu djela, zadržavši se naročito na onim mjestima, po kojima je tom pitanju dan jedan novi prinos u nauci. Ovogodišnju proslavu sv. Alberta Velikoga, koja se komemorira po svemu naučnom svijetu iskoristio je dr. Bošković, da i našoj publici dade jedan sažet prikaz ličnosti i rada ovog sredovječnog dominikanca, koji se je već u ono vrijeme isticao kao odličan filozof, a također kao ustrajan motritelj prirode, koji je i u eksperimentalnim znanostima dao vrijednih pozitivnih rezultata. Najnovija knjiga dra Boškovića izašla je u Pragu među izdanjima »Psilozoficke Revue« a ima naslov: »Opstojnost Boga«. Budući je knjiga u najnovije vrijeme dotiskana još nemamo pri ruci ocjene stranih naučnih časopisa, ali smo uvjereni da će i o ovoj knjizi biti sud jednako pohvalan kao i o drugima. U toj se studiji auktor ne osvrće na sve dokaze, kojima se dolazi do Boga već samo na četvrti, o kojemu je poslije sv. Tome napisana čitava literatura. Poznato je međutim, da je to najteži i najprijeporniji dokaz, o kojemu ni svi tomisti nijesu složni. Da dođe do pravoga značenja ovoga argumenta, auktor nastoji u prvom dijelu istražiti historijat ovoga dokaz, te doći do njegovoga pravoga izvora. On vidi da ovo dokazivanje nijesu poznavali prvi filozofi, koji dolazili do prvoga bića samo preko pojave gibanja i uzročnosti. Istražujući dalje povijest filozofije nalazi da je ovaj način argumentacije bio poznat Platonu i platonovcima. Ali vidi da ga oni nijesu dobro formulirali, budući da nijesu bili na čistu sa pitanjem tvorne uzročnosti, koju oni nijesu dobro poznavali. Zato je trebalo unijeti u ovo dokazivanje nekih peripatetičnih elemenata. Tu se osjeća utjecaj Tome Akvinskoga, koji čini sintezu platonskih i aristotelovih ideja. Prema tome autor zaključuje da se doduše može kazati, da je izvor ove argumentacije u platonizmu, kako se do sada mislilo, ali treba tu misao popuniti time, što se mora kazati, da je ta argumentacija dopunjena i usavršena aristotelovim elementima. U drugom dijelu auktor kritički izlaže argumentaciju pa opravdava nje-

U B. knjizi nije ni spomenuta odlična studija F. Šanca »Sententia Aristotelis...« (Hrv. Bog. Akad. 1928); u njoj je prikazana Aristotelova nauka o formi, kao osnovici umjerenog realizma (str. 108).

zinu vrijednost. Osvrće se na poteškoće, koje su različiti filozofi pokrenuli na ovo *pitanje, naročito one, koji su htjeli dokazati da je ova argumentacija* neka vrst ontološkog dokaza sv. Aselma. Autor se obara na te tvrdnje te ispravno pokazuje da Tomi Akvinskom nije bio poznat takav način dokazivanja, i da je on zabacio vrijednost ontološkog dokaza. Naprotiv ovaj se dokaz poziva na gradaciju koju nalazimo u stvarima pa preko tih stepena savršenosti dolazimo do prve i najsavršenije bitnosti.

Kako smo informirani dr. Bošković i dalje marno radi na njemu *omiljenom filozofskom području, te je dapače nekoje radove* već skoro spremio za štampu. Toliku ustrajnost ne možemo nego da najradosnije pozdravimo, pogotovo u ovim današnjim za čistu nauku tako otešćanim prilikama, a u narodu međutim kod kojega je potreba naučnog filozofskog rada tako očita. **D. Č. Novak.**

Marius Pistocchi: De bonis Ecclesiae temporalibus, Taurini, Officina Libraria Marietti, 1932, pag. VIII + 489. Cijena 15 lira.

Auktor stavio si je zadatak, da opsežno i iscrpivo obradi predmet, o kojemu Zakonik govori u kan. 1495—1551, t. j. o crkvenoj imovini, pak je to i izvršio. Pri prikazivanju drži se zakonskog reda (ordo legalis). Po sadržini je prikazivanje stvarno ispravno i temeljito. Ranije crkveno pravo nije zanemareno. Auktor se obilno služi rimskim pravom. Moderno (talijansko) pravo navodi svagdje radi čitatelja, na koje u prvom redu računa.

Što se tiče stvarnih prigovora, stavili bi ove: Na str. 67. veli pisac: »*Constitutio ex publica auctoritate est de essentia, tam pro personis* physicis, quam pro moralibus, ut queant haberi rite personae iuridicae«. Ovo se kosi sa kan. 87. Zakonika: »Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis...« — Na str. 178. tvrdi pisac: »jus ad perficiendas (razumijeva se: electiones et praesentationes populares) subjectum est acquisitivae... praescriptioni, adhuc.« Ovo ne držimo nikako ispravnim, jer se Crkva po prirodi stvari više protivi pučkom pravu predlaganja nego li patronatskom pravu predlaganja, pa ako ona (od kan. 1450 § 1 Zakonika) isključuje novo patronatsko pravo, isključuje a fortiori novo pučko pravo predlaganja. Pored toga pokazuje i sam tekst Zakonika (kan. 1452: »Electiones et praesentationes populares... s i c u b i v i g e n t, tolerari tantum possunt, si populus clericum seligat inter tres ab Ordinario loci designatos«), da se tu radi samo o pravima, koje je Zakonik već zatekao. — Na str. 323. tvrdi pisac, da se zabrana kan. 1520 § 2 Zakonika proteže na sve upravitelje crkvene imovine, dok je uistinu tamo govor samo o članovima biskupijskog upravnog vijeća. — Na str. 468. usvaja pisac t. zv. titulus legis civilis kod zajma i opravdava ga ovako: »Titulus legis civilis, praetermissis quae in contrarium habitae sunt disputationibus, fundamento constat: a) in naturali destinatione proprietatis privatae, etiam ad publicum bonum; b) in facto quod pecunia multorum (et aequivalentia bona) iacent immobilia seu infructuosa; c) in necessitate commerciorum eis utendi; d) in iuridica facultate Status seu supremae civilis potestatis, factum oeconomicum regulandi ac ordinandi in communem utilitatem, id quod alias patet v. gr. in praescriptionis instituto.« Protiv ovoga dosta je istaknuti, da Crkva

kroz tolika stoljeća nije priznavala t. zv. titulus legis civilis, a i novi Zakonik da ne govori de titulo legis civilis, već jedino de lucro legali.

Citacija je na mnogim mjestima nepotpuna. Tako na pr. str. 13.: »In concilio Antiocheno statutum erat...«; str. 14.:... aiebat Basilius imperator: Nullo modo vobis...«; str. 118.: »Ita Conc. Braccarense II; Synodus Romana sub Gregorio Magno«. Na str. 13. služi se auktor apokrifnim listom pape Stjepana I. († 257) bez svakog upozorenja.

Auktor se služi konstrukcijom, koja razumijevanje vrlo otešćava, a dosta puta i onemogućuje. Tako na pr. str. 18 i 19; str. 149 alin. 2; str. 213 alin. 2; str. 214 alin. 3; str. 331 alin. 1.

Smeta i sva sila pogrešaka: Metrapoleon mjesto Metropoleon (str. 23); c. 1. Dist. XII mjesto c. 1. D. XXII (str. 23); cap. Licet texti Decret. mjesto cap. Licet Sexti Decret (str. 23); Can. 1518. mjesto Can. 1495 § 2 (str. 25); ius... non est unus mjesto ius... non est unum (str. 25); Decret. II Causa X, L. 1. C. XIII mjesto Decret II. Causa X. Q. 1. C. XIII (str. 34); serbat mjesto servat (str. 38); consecutionem potiorem, suo marte venit mjesto sequitur (str. 41); animales mjesto animalia (str. 44); censemus bona mobilia mjesto censentur bona mobilia (str. 47); haec summa laicalia permanet mjesto haec summa laicalis permanet (str. 47); infra mjesto inter (str. 47, 68, 139, 196, 260, 317, 368); haereditatitium mjesto haeredidatitio (str. 60); juris gentium mjesto de jure gentium (str. 62); habentes mjesto habentia (str. 63); iis omnibus quibus mjesto iis omnibus qui (str. 64); quod alio consentitur mjesto »quod alii consentitur (str. 70); Symmaco mjesto Symmacho (str. 71); augmentum territorio mjesto augmentum territorii (str. 73); vel alio mjesto vel alii (str. 84); cum territorio qui mjesto cum territorio quod (str. 88); subjectum juris... qui mjesto subjectum juris... quod (str. 96); petierit a Gubernio et obtinuerit mjesto petiisse a Gubernio et obtinuisse (str. 105); de Gubernio qui mjesto de Gubernio quod (str. 105); quovis praetexti mjesto quovis praetextu (str. 118); pro hoc mjesto pro hac (str. 118); induat mjesto inducat (str. 132); in pignum mjesto in signum (str. 139); jurisdictioni dioecesanae mjesto jurisdictionis dioecesanae (str. 139); fiunt titulum mjesto fiunt titulus (str. 140); in fundatione errata mjesto in fundatione creata (str. 143); quaecunque constituit mjesto quaecumque constiterit (str. 145); praeficere mjesto perficere (str. 147); subjectionem quae mjesto subjectionem quam (str. 149); a rivendicatione mjesto a reivindicatione (str. 165); abessentes mjesto absentes (str. 165); hominis proprius mjesto hominis proprium (str. 175); ad mobiles non pretiosos mjesto ad mobiles non pretiosas (str. 199); c. 6. de reg. iur. in VI... non potest mjesto c. 31. de reg. iuris in VI ... non opportet (str. 207); ut signis mjesto ut si quis (str. 210); iudicet Ordinarius mjesto indicet Ordinarius (str. 241 nota 27); sunt aboleta mjesta sunt abolita (str. 242); tertiis vocetur mjesto tertius vocetur (str. 246); testamenti nulli mjesto testamenti nullius (str. 249); eum valere mjesto illud valere (str. 251); consuli opportet mjesto consulere opportet (str. 252); ad praesens canon mjesto ad praesentem canonem (str. 294); interpretationis lator mjesto interpretationis labor (str. 295); e quo mjesto a quo (str. 295); fundus relinquens mjesto fundos relinquens (str. 299);

suffragia fienda (!) mjesto suffragia facienda (str. 299); ultra juri communi mjesto ultra ius commune (str. 314); proventum quoddam mjesto proventum quemdam (str. 324); incoharint mjesto inchoarint (str. 331); per qua... ducenda mjesto pro quibus... ducendis (str. 331); minime... valide nequit mjesto minime ... valide potest (str. 336); Iud. An. Alph. mjesto Ind. An. Alph. (str. 336); sollemnitatem de quo mjesto sollemnitatem de qua (str. 338); intra titulos ad latorem mjesto in titulos ad latorem (str. 347); germanus tempus mjesto germanus sensus (str. 362); constituat mjesto constituatur (str. 365); parebunt mjesto patebunt ili apparebunt (str. 382); recoleas mjesto recolas (str. 329, 382, 423, 442); alloquebantur mjesto loquebantur (str. 384); per immobilibus mjesto pro immobilibus (str. 385); praemissis mjesto praetermissis (str. 388); can. 5247 mjesto can. 2347 (str. 397); consensum triplex mjesto consensus triplex (str. 414); lecito mjesto licite (str. 465); tibi deberi mjesto sibi deberi (str. 465); habent ut contractus mjesto habent ut contractum (str. 468).

Dr. **A. Ruspini.**

F. M. Cappelo: De Sacramentis, Vol. II. Pars II. De extrema unctione, Taur. Aug. Officina Libraria Marietti, 1932, pag. + 311. Cijena 15 lira.

O zadnjoj pomasti govori Zakonik u ciglih 11 kanona, dok nazočna rasprava obuhvata XV + 311 stranica, što već pokazuje, kako je predmet opsežno obrađen. Pisac nazivlje svoju raspravu pravno-moralnom, ali je ona barem podjednako i dogmatička. Prikazivanje je jasno, temeljito i iscrpivo, kako je to kod ovog uvaženog auktora uobičajeno. Na koncu nalazi se kao dodatak pravo istočne crkve (katoličke, nekatoličke) o zadnjoj pomasti.

Na str. 295 pod b) ispala je iza »sacerdotes latini catholici« riječ »carere«.

Dr. **A. Ruspini.**

Uredništvo je primilo:

Tinodi o. Josip: Liturgika. Savremena pitanja, svez. 34/35. Mostar 1932. Cij. 20 Din. 8⁰, str. 243.

Novák—Mikić: Alpski župnik (prevod iz češkoga). Split 1932. Hrvatska knjižara, 12⁰, str. 230. Cijena 24 Din.

Ercegović Dr. Ante: Katolička dogmatika za više razrede srednjih škola. Split 1932, 8⁰, str. 133. Komis. naklada knjižare Morpurgo u Splitu. Cijena Din 20.—.

Nazareni Petrelli Fr.: Annus mystico-augustinianus vol. I., 16⁰, (str. XIX + 436) vol. II. 16⁰, str. 437, Torino 1932, Marietti.

Markulin Dr. Stjepan: O stotoj godišnjici rođenja Dr. Koste Vojnovića (1832—1932). Otisak iz »Danice« za 1932, 8⁰, str. 11.

Rus Jože: Krst prvih Hrvatov in Srbov (nova poglavlja o zgodovini kraljev Svevladičev), Ljubljana 1932, 8⁰, str. 87.

Barada Dr. M.: Dinastičko pitanje u Hrvatskoj XI. stoljeća. Posebno otisnuto iz Vjesnika za arheol. i historiju dalmatinsku, sv. I. 8⁰, str. 157—199.

bolo taliter beato Iob ait. Stringit caudam suam quasi cedrum.
Quia scilicet quando semi mortui hominis tractatur in limine iam
transitum. Insidiatur et tendit illi deceptionis uitium per limat
laqueum. Nemirum. Cum etiam corui milui uultures et a
quilae temporibus belli plus illam partem sequantur homi
num quos praesentiaunt uulnerandos et trucidandos atque
iugulandos. Sic nihilominus et equi sunt in acie laeti ex
ea parte quam deo dante debet uictoria sequi. Quod prorsus
ego ipse per gottescalcum filiolum meum de equo nostro probaui.
Cum enim tripemirus rex sclauorum iret contra gentem
grecorum. et patricium eorum. et esset in ipso confinio
futuri belli uilla nostra dixi illi. ut iret. et quicquid regi
et eius exercitui necessarium esset sicut omnino deberet
impenderet. Adiurauit tamen terribiliter eum per dominum deum.
ut nec arma sumeret. nec cum exercitu pergeret. Sed tamen
studiose post eos equitans attenderet. quem nam gestu
equus ille noster ageret atque gereret. Exolim siquidem
certissime sciebam. illi parti hominum uenturam et futuram
esse uictoriam. quorum equi incederent laeti monstrarentque.
gestu triumphando laetitiam. Sicque mox contigit.
et equi gestientis gestus elicuit. atque prorsus patefecit.

redak 10. odozgo: Cum enim Tripemirus rex...

Pr&er haec prorsus & aliud est· per quod istud patenter proba
ri potest· Saepe siquidem peritissimi medici adtactu uenae
languentis egroti· uitam a morte denuntiant hominis languidi·
Quidā etiam que nr̄is temporibus fuit ypol&i medicus· nomine
hadoinus· qui inter alios infirmos dedit ibi potionē cuidā muli
eri· Quae postquam se conualuisse sufficienter credidit·
quadam die pergens inter c&eras uel cum c&eris in pratū
cantare uoce clarissima coepit· Quod ubi praedictus medi
cus audiuit· eam mox ut cantationem haber& finitam
morituram sine ulla dubitatione praedixit· Cerebrum in
quit ipsius uacuum est· & id circo tam claram uocem hab&·
Ne per hoc cum id quod canit terminauerit· Confestim uitā
quoque suam terminabit· atq· mox prorsus expirabit· sicq·
continuo contigit· uel ei potius accidit· Qui tamen post in
hanc patriam ueniens factus est monachus in crasbacensi
coenobio sub abbate uuarino· uiuente uidelic& .X. ĜRO
H uillarum illarū praeposito· quae specialiter
subiacebant abbatis dominio· In quarum una dum iace
rent infirmi duo uassalli abbatis praedicti· quadam
die dixit abbas eidem medico· ut ipsos infirmos uisitar&·
& quid sibi super illis uider&ur ei renuntiar&·

Si ergo dicitur d̄itas & diuinitas prodō. Item homines dalma
tini. per inde id ē similiter homines latini greci eorū nihil
hominus imperio subiecti. regem & imperatorē cōmuni locu
tione prorā dalmatiam. longissimam reuera regionē. regē
in quam & imperatorē. regnum & imperium uocant. Aiunt
enim. Fuimus ad regnum. & stetimus ante imperium. Et ita
nobis dixit regnum. Et ita nobis loquitum est imperium.
Sed nec istud ab illis aestimes absque auctoritate dici.
Siquidem sc̄a eccla toto terrarum orbe cū ueraciter. & fauo
rabiliter tū satis auctorabiliter laetissima canat de filio dī.
In excelso throno uidi sedere uirū quem adorat multitudo ange
lorum psallentē in unū ecce cuius imperium nomen est in aeternū.
Id est. Ecce cuius nomen imperatorē in aeternū. Similiter
quoque debes & illud nosse quod sub numero singulari gene
raliter om̄s electi dicuntur. & sunt regnū gratis effecti.
sicut probat illud apl̄i. Cū tradiderit regnū dō & patri.
Id est ut a beato dicitur augustino. Eos quos redemit
sanguine suo. tradiderit contēplando patri suo.
Porro huic regno daturus est dn̄s d̄s noster rex ubi perps&i
regnem cum eo regnū. Tunc uidelic& quando dic&
illis ipse rex regum. Uenite bene dicti patris mei
percipite regnū. Tam quā dicat. Ut l sc̄i augustini

redak 1. odozgo: Item homines dalmatini...

exposuit sermone· Qui regnū erat & non regnabat·
Uenit regnare· Non mireris itaque si rex unus regnū
uocetur lure· Cū tot reges· omś electi propterea reges
dō donante sunt· quia sub xpo uero rege semp animas
eorū regente corpora sua regunt· regnū uocentur ut sunt
rite· Erubesce sidon· ait enim mare· Sidon Interp̄tatur
uenatio ut supra dictū est· Porro uenatio seu uenator est
quisque p̄dicator· dicente dn̄o per prophetam· Ecce ego
mittā uenatores meos· & uenabuntur eos· & piscatores
meos & piscabuntur eos· Per mare uero significatur uulgus
& plebeia multitudo· Proinde qm̄ palā peccat p̄dicator
id est uenator· & uulgus eius rep̄hensor· Tunc impletur
istud· Erubesce sion· ait enim mare·
Electi itaque ueniunt ad filium quomodo ipse dicit· Omne quod
dat mihi pater ad me ueniet· & eum qui uenit ad me non
eiciam foras· Et iterū· Haec est Inquit uoluntas eius
qui misit me patris ut omne quod dedit mihi n̄ p̄dā ex eo·
Horū si quisquā perit fallitur ds̄· Sed nemo eorū perit
quia non fallitur ds̄· Horū si quis quā perit uitio humano
uincitur ds̄· Sed nemo eorū perit quia nulla re uincitur ds̄·
Item In libro de regula uerae fidei firmissime
tene & nul la te nus dubites·